المركز القومي للترجمة

الأنثروبولوجيا - الاجتماعية للأديان

كلود ريفيير

ترجمة وتقديم

أسامة نبيل

1964

يعمل هذا الكتاب على الربط بين مفاهيم مختلفة فى مجال علم الإنسان ومواجهتها بعلم الاجتماع الحديث وبالإشكاليات العالمية الكلاسكية التى تتعلق بعلم الأعراق على وجه الخصوص. ومن خلال منهجية مقارنة وتاريخية، يستحضر المؤلف علم الأنثروبولوجيا الدينية، والمعتقدات، والأساطير، والأعياد، والطقوس، وممارسات قراءة الطالع والمس.

وتكمن أهمية إصدار هذا المرجع من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية فى النفع الذى يعود ليس فقط على القارئ العادي، ولكن أيضا على الباحث والمتخصص في علوم: الإنسان والاجتماع والأديان.

لذا أرى في ترجمة ونشر هذا العمل الناضج باللغة العربية إسهاما في تثقيف القارئ العربي من خلال علم حديث، من شأنه توسيع مدارك فكر الإنسان العربي والاطلاع على ثقافات أخرى، تدفعه إلى الاعتراف بالتعددية الثقافية والدينية ولا تجعله يرى الأشياء من منظور واحد أو من ثقافة واحدة. وربما يساعد هذا المرجع على ترسيخ فكرة الحوار بين الثقافات والأديان التى تبحث في الآونة الأخيرة عن دبلوماسية جديدة تدعم التفاهم بين الشعوب.

تصميم الغلاف: هند سمير عمارة

الأنثروبولوجيا الاجتماعية
للأديان

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 1964
- الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان
- كلود ريفيير
- أسامة نبيل
- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:
Socio-anthropologie des religions
Par: Claude RIVIÈRE
© ARMAND COLIN, 2008, 2e

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومى للترجمة
شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديـــان

تـــأليـــــف: كلـــود ريفيير

تـــرجمة وتقـــديم: أســـامة نبيل

2015

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ريفير، كلود.
الأنثروبولوجيا- الاجتماعية للأديان/ تأليف: كلود ريفير، ترجمة وتقديم: أسامة نبيل.
ط١- القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٥
٣٢٠ ص، سم ٢٤
١- الأنثروبولوجيا الاجتماعية.
٢- الأنثروبولوجيا الإلهية.
(أ) نبيل، أسامة (مترجم ومقدم)
(ب) العنوان ٣٠١,٢

رقم الإيداع ٥٩١١/ ٢٠١١

الترقيم الدولى: I.S.B.N 978- 977- 704- 554- 4

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

مقدمة المترجم 11

تمهيد 17

- أسئلة توجه خطة البحث 17

- علم الأديان فى مقتطفات صغيرة 20

- تنبيه للقارئ 22

الجزء الأول

قراءة فى مجال الأنثروبولوجيا الدينية 27

الفصل الأول: الدين والمقدس 29

- تساؤل الأنثروبولوجيا عن الدين 31

- المبالغة فى مفهوم المقدس 40

الفصل الثانى: أشكال افتراضية للدين البدائى 49

- جوهر الأشياء 51

- بعض المفاهيم الوثنية: طوطم totem وملنا Mana وتابو tabou 58

الفصل الثالث: نبذة عن تاريخ الأنثروبولوجيا الدينية 69

- مناقشات بدائية 71

- آفاق اجتماعية 75
- رموز ووظائف 85
- ملاحظات منهجية 92

الجزء الثانى

الإيمان بأساطير 95

الفصل الرابع: فك رموز النصوص الأسطورية 97
- السمات الأساسية للأسطورة 100
- بعض القراءات الممكنة 104
- الحيز الزمانى للأسطورة 116

الفصل الخامس: العقائد الدينية: أشكال ومحتويات 127
- ظاهرة الاعتقاد 129
- المحتوى السامى للمعتقدات الدينية 134
- مفاهيم الإنســـان 139

الجـــزء الثـالث

ممارسة الشعائر 145

الفصل السادس: الشعيرة من خلال النظرية 147
- تعريف وتصنيفات 150

- تفسيرات 153
- بنية ووظيفة وديناميكية 154
- شعائر دينية وسياسية ودنيوية 155
الفصل السابع: تطهير وكفارة 159
- الشعائر الطاردة للدنس 161
- الصلاة 166
- التضحية 170
الفصل الثامن: أعياد دنيوية وآيات من السماء 181
- شعائر دورة الحياة 183
- أعياد التجدد الاجتماعى 189
- الشعائر تفهم على أنها آيات 192

الجزء الرابع

هوامش الدين 203

الفصل التاسع: تفسير جديد للسحر 205
- تفسيرات متعددة 208
- متخصصون وطقوس 215
- العالم الباطنى الحديث 219

الفصل العاشر: إعادة النظر فى تفسير مفهوم الشعوذة 223

- إشارات وصفية 226

- الشعوذة فى أوروبا 228

- منطق تفسير الشعوذة 238

الفصل الحادى عشر: إحياء الشامانية 243

- القدرات التى يكتسبها الشامان 245

- الأنشطة العلاجية والروحية والاجتماعية للشامان 251

- الاهتمام بالشامانية فى الوقت الراهن 256

الجزء الخامس

الديناميكيات الدينية المعاصرة 261

الفصل الثانى عشر: الممارسات الدينية: خيبة أمل أم صحوة؟.... 263

- عالم معلمن 265

- تحولات قوية 272

الفصل الثالث عشر: تغيرات دينية فى العالم الثالث 283

- تنبؤات وعبادات جديدة 285

- حالات التكرار الأسطورى والشعائرى 293

- عن توفيق المعتقدات 298

خاتمة: الدين والحداثة 307

- سمات ما بعد الحداثة 309
- الأزمة الكاثوليكية 310
- اهتزاز المعتقدات 312
- قائمة المراجع 317

مقدمة المترجم

عزيزى القارئ:

سعدت بقراءة هذا الكتاب وترجمته، والذى يعتبر عملا موسوعيا من الدرجة الأولى، حيث عمد المؤلف إلى تقديم دراسة عن علم الإنسان، ليس فقط من الناحية الاجتماعية، ولكن أيضا من الناحية الدينية. وبالاطلاع على هذا الكتاب يمكنك التعرف على عادات وتقاليد لا حصر لها تخص شعوب العالم القديم والحديث والفكر البدائى والمتطور، وربما يكون ذلك من أسباب أهمية الأجزاء الخمسة المكونة لهذا الكتاب.

وقد تصادف أديانا وممارسات دينية لم نقرأ عنها من قبل، فلا تنزعج؛ فتاريخ البشرية ملىء بالأساطير والخرافات، كما هو ملىء بالتعاليم الدينية. وقد تقرأ عن الشامانية، أو عن السحر والشعوذة، وعن الأديان السماوية، وتداخل العادات والتقاليد فى تطبيق هذه التعاليم.

قام المؤلف فى مقدمة هذا الكتاب بعرض الإشكاليات المتنوعة التى بنى عليها أفكاره، ومنهجية هذا الكتاب. كما قدم عرضًا مختصرًا لعلم الأديان، كما كان التنبيه الذى وجهه المؤلف للقارئ بشأن المؤلفات السابقة فى هذا المجال مفيدة فى التعرف على الأفكار الحديثة التى طرأت على الأنثروبولوجيا.

احتوى **الجزء الأول**، وعنوانه "**قراءة فى مجال الأنثروبولوجيا الدينية**"، على ثلاثة فصول، حيث قدم المؤلف فى الفصل الأول تعريفا للدين وللمقدس، وعرضا لتساؤلات الأنثروبولوجيا عن الدين. كما كانت مفاهيم المقدس والمبالغة فيها محل نقاش وتحليل. وفى الفصل الثانى، تحدث المؤلف بطريقة متعمقة

عن الأشكال الافتراضية للدين البدائى، وباستفاضة عن المفاهيم الوثنية، مثل: الطوطم والمانا والتابو... ومن أجل تيسير فهم هذه الألفاظ وجدت من الضرورى التدخل وتوضيح بعضها فى هوامش الكتاب. وفى الفصل الثالث، قدم المؤلف نبذة عن تاريخ الأنثروبولوجيا الدينية من خلال مناقشات بدائية، وآفاق اجتماعية، ومن خلال الرموز ووظائفها. وفى نهاية هذا الجزء، أعطى المؤلف ملاحظاته على المنهج العلمى الذى اتبعه فى هذا الشأن.

ويشكل **الجزء الثانى**، وعنوانه "**الإيمان بأساطير**"، محورا رئيسيا فى هذا الكتاب، حيث قسمه الكاتب إلى فصلين. تحدث فى الأول عن السمات الرئيسية للأسطورة من ناحية الشكل والأسلوب، مستندا إلى كبار المتخصصين فى هذا المجال مثل يونج **Jung** وليفى شتراوس **Lévi Strauss**. كما تحدث أيضا عن المعانى والمقاصد المختلفة للأسطورة وفقا للزمان والمكان. ووقف كثيرا أمام تأثير الأسطورة على المشاعر، وقدم تساؤلات بعض المتخصصين فى هذا الشأن مثل روجيى كايوا **Roger Caillois**، وفرويد **Freud**، وعلاقة الأساطير بمجال التحليل النفسى مثل أسطورة أوديب، على وجه الخصوص. كما عرض الوظائف المختلفة للأساطير، معتمدا على آراء مالينوفسكى **Malinowski** الذى وجد فى الأسطورة وظائف متعددة: نفسية وإدراكية وتربوية واجتماعية وسياسية؛ لذا يرى المؤلف أنه بالرغم من الجانب الخيالى الكبير الذى يكون محتوى الأسطورة، فإنه يمكن أن يعبر عن الواقع، وعن أحداث تاريخية، وعادات وتقاليد تتعلق بجماعات وقبائل معينة. وجاءت دراسة العقائد الدينية وأشكالها فى الفصل الخامس من هذا الكتاب. فتحدث عن الاعتقاد كظاهرة ناتجة عن الاقتناع الشخصى، ووصف رأى كانط **Kant** فى هذا الشأن بأنه موضوعى مع توجيه النقد إلى هذا المفهوم "*ليعتبر الإيمان كافيا من الناحية الشخصية مقارنة بالعلم الذى يعتبر مرضيا من الناحية الموضوعية. ولكن يوجد اختلافات بسيطة تفصل بين موقف ساذج، وافتراض حقيقى، والتزام شعورى نحو العالم الآخر، والعقيدة باعتبارها صياغة للإيمان الدينى، وفكا لرموز الواقع باعتباره تاريخا مقدسا*". وتحدث المؤلف أيضا عن تنوع

العقيدة وعلاقته بالثورات الدينية والصراعات الأيديولوجية. وبين المؤلف العلاقة الوطيدة بين الآلهة والسلطة، وأن الإنسان يمكن أن يستغنى عن الآلهة والطقوس، لكن يظل يتمسك بأخلاقيات دينه. وأكد أن رغبة الإنسان فى الاعتقاد تنبع من رغبته فى الحصول على القوة واعترافه بالعجز، وفى الحديث عن الخلط بين الأسطورة والدين تحدث المؤلف عن خلق العالم والزمان والمكان، وآدم وحواء، والموت، والأجناس والأعراق، والملعونين والعالم الآخر. وفى عجالة تحدث عن العلوم الكونية ونماذج من آلهة الأساطير المصرية القديمة التى تكون العناصر الرئيسية للكون. "*ماء المحيط مثل الإله تفنوت* (**Tefnout**)، *والنار الممثلة فى الشمس أتوم* (**Atoum**)، *والهواء الممثل فى السماء نوت* (**Nout**)، *والأرض جيب* (**Geb**) *أخت نوت* (**Nout**)، *وقد خلقت هذه العناصر نتيجة للحب بين الهواء والرطوبة تفنوت وشو* (**Tefnout Chou**)". وختم المؤلف هذا الفصل بعرضه للمفاهيم الإنسانية التى يرى أنها مكونة من عناصر مادية "*عظم ولحم ودم ومنى*"، وغير مادية تظهر فى شكل المرض والموت والعلاقة الخفية والنفس والروح.

ثم خصص المؤلف **الجزء الثالث** لدراسة "**ممارسات الشعائر**" من خلال ثلاثة فصول: الأول، نظرى يعتمد على تقديم تعريفات وتصنيفات وتفسيرات، والبنية الدينية والسياسية والدنيوية للشعائر. وقدم تعريفا موضوعيا واضحا عن الشعيرة: "*الشعيرة عبارة عن مجموعة من الأفعال المتكررة والمقننة التى تكون غالبا وقورة ولها نظام تأدية شفهى أو حركى ومحملة بالرمزية، وقائمة على الإيمان بالقوة الفعالة للقدرة العليا، التى يحاول الإنسان أن يتصل بها بغرض الحصول على نتيجة مرجوة*". كما تحدث عن الشعيرة الغريبة المتعلقة بإعداد التعويذات التى تحمى من الأرواح الشريرة وتؤدى إلى الشفاء من الأمراض. وتختلف الشعيرة وفقا لكل ثقافة وحسب تقاليدها وأساطيرها. ويرى دوركهايم **Durkheim** أنها تؤثر على اندماج الفرد فى الجماعة، وأنها تذكر بالتقاليد وتدعم الهوية الدينية والثقافية. وفى إطار فلسفى أوضح المؤلف أن الشعائر لا تقتصر فقط على الدين، ولكن تمتد أيضا إلى السياسة.

وفى الفصل الثانى من الجزء الثالث تناول المؤلف علاقة الشعائر بالتطهير والكفارة، حيث تحدث عن الشر من وجهة نظر علماء الاجتماع مثل فريزر Frazer ووبستر Webster وكازانوف Casaneuve الذين اهتموا بالمحرمات والمدنسات وأيديولوجية الطهارة فى الديانات السماوية وعند الهندوس. وفى الأديان البدائية تقام الشعائر التكفيرية فى جو من التوتر والحزن حين تعم التعاسة أو البؤس الباعث على الجزع. وتختلف الشعائر التى تتعلق بالطهارة والكفارة باختلاف الظروف أو الأشخاص أو الثقافات أو الرموز الدينية. وتعتبر الصلاة والتضحية ممارسات فى كل الأديان، حتى البدائية، كوسيلة للتطهير والكفارة. وفى الفصل الثالث من هذا الجزء، تحدث المؤلف عن الأعياد الدينية والدنيوية. وتناول بالتحليل والعرض مُسارّة البلوغ التى تتعلق بحالات الزهد والاختبار مثل النوم على الأشواك والتعرى وحلق الرأس كدلالة معنوية على الموت. واشتمل الفصل أيضا الطقوس المتعلقة بالميلاد والزواج. وتحدث أيضا المؤلف عن المعتقدات التى تتعلق بالمس فى المجتمعات الغربية وفى العالم الثالث.

الجزء الرابع: من أهم أجزاء هذا الكتاب وعنوانه "**هوامش الدين**"؛ لأنه تحدث عن الأنثروبولوجيا بطريقة مستفيضة، وتناول، من خلال ثلاثة فصول، دراسة السحر والشعوذة والشامانية بناء على مفاهيم جديدة. وفى الفصل الأول عرض المؤلف تعريفا للفظ السحر الذى يعنى العلم والحكمة فى اللغة الفارسية. وتعتبر التفسيرات العديدة للسحر وأهدافه إضافة للقارئ العربى على وجه الخصوص، الذى يراه من منظور دينى فقط. كما اهتم المؤلف بعرض النظريات الفكرية الخاصة بالسحر لعالم الاجتماع جيمس فريزر الذى يدعى أن السحر "سابق للعلم بسبب ما يعتمد عليه فى عملية السحر، ويختلف كليا عن الدين". ويرى المؤلف أن نظرية فريزر عن "السحر ضعيفة حيث يوجد فى داخل الدين أنماط أعمال سحرية". ثم تحدث المؤلف عن البعد الاجتماعى والثقافى للسحر. وتناول بالدراسة الاحتفالات والطقوس الدينية المتنوعة التى تعتبر طقوسا سحرية. وتعرض لمعنى السحر، ويرى أن السحر مثل العلم يهدف إلى إحداث تحول فى العالم. وكان من الطبيعى أن يتحدث

المؤلف عن السحر فى العالم المعاصر ويتساءل عن السبب فى استعادة نشاطه من جديد. ويعتبر المؤلف أن التنجيم وقراءة الطالع والأبراج والشعوذة والاتصال بأرواح الموتى من أشكال السحر المتداول فى العصر الحديث. وفى الفصل الثانى من هذا الجزء، تحدث عن أشكال الشعوذة وتحديد المشعوذين وتاريخ انتشار الشعوذة فى أوروبا، وكذلك ظهور طائفة عبادة الشيطان، كما تضمن هذا الفصل الحديث عن تاريخ الشعوذة فى أفريقيا.

وفى الفصل الأخير من هذا الجزء ألقى المؤلف الضوء على الشامانية، وهى *"مجموعة من العقائد والظواهر المتعلقة بالسحر المرصودة من قبل شعوب سيبيريا وآسيا الوسطى وكوريا والتبت والإسكيمو وهنود أمريكا وإندونيسيا وجزر المحيط الهادئ"*. يحاول الشامان التواصل مع عالم الأرواح؛ لتقديم يد العون لسكان القبائل. وشرح المؤلف كيفية اكتساب القدرات الشامانية والأنشطة العلاجية والروحية والاجتماعية للشامان.

الجزء الخامس والأخير وعنوانه "**الديناميكية الدينية المعاصرة**" يتكون من فصلين. يتناول الفصل الأول صحوة الممارسات الدينية التى يشهدها العصر الحديث رغم العالم المعلمن. ويرى المؤلف أن من الخطأ الربط بين الحداثة وتراجع الممارسات الدينية. وتعرض أيضا بالنقد لنظريات العلمنة، وادعى أن معطياتها ناقصة. ولا تتعامل بموضوعية مع الدول التى يلعب فيها الدين دورا إصلاحيا. وعمل المؤلف على عقد مقارنة بين الدين الشعبى والدين المؤسسى، ورأى أن الأديان الشعبية فى طريقها للزوال بسبب فقد الثقة فى مساعدة الآلهة للعائلة والتحول القوى إلى المسيحية والإسلام. وتحدث فى الفصل الثانى والأخير من هذا الكتاب عن تعدد الحركات الدينية فى العالم الثالث وهنود أمريكا، والظواهر المعادية للمثاقفة مثل رقصة الأشباح وعبادة الشاحنات والكيمانجيبنسم. ومن أهم الظواهر التى طرحها هذا الكتاب ظاهرة التوفيق بين المعتقدات النابعة من أربعة مبادئ: إعادة التفسير، والقياس، والقطعية، والجدلية.

وفى **الخاتمة** تحدث المؤلف عن الدين والحداثة، وكيف أثر فكر الحداثة وما بعد الحداثة على المؤسسات الدينية التقليدية وعلى الحركات الأصولية وأشكال التدين والأزمة الكاثوليكية واهتزاز المعتقدات فى الغرب.

وبفضل المراجع الغزيرة لهذا الكتاب، استطاع المؤلف وبمهارة شديدة توضيح التشابك الحاد بين علم الإنسان وعلم الاجتماع وعلاقتهما بالأديان السماوية وغير السماوية، ولم يخرج تحليله لعبادة الشيطان عن هذا الإطار. وتكمن أهمية هذا الكتاب فى الزوايا المتعددة التى يمكن أن يطلع من خلالها القارئ على تاريخ الأديان من منظور ثقافى واجتماعى يعتمد على الحيادية التامة.

لذا أرى فى ترجمة هذا العمل الناضج ونشره باللغة العربية إسهاما فى تثقيف القارئ العربى من خلال علم حديث، وربما يساعد هذا المرجع على ترسيخ فكرة الحوار بين الثقافات والأديان التى تبحث فى الآونة الأخيرة عن دبلوماسية جديدة تدعم التفاهم بين الشعوب.

وبشأن ترجمة كتاب الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، فلابد أن أقدم اعترافا للقارئ؛ فعلى الرغم من صعوبة ترجمة هذا الكتاب ذى الصبغة العلمية والاجتماعية والثقافية والدينية، وعلى الرغم من تنوع الأسماء الأسطورية والمفردات الغريبة أحيانا، وعلى الرغم من الأسلوب الراقى الذى يمكن أن نصفه بالسهل الممتنع للكتاب، فقد دفعتنى أهمية نقله من الفرنسية للعربية إلى دراسة موضوع الكتاب والألفاظ المستعملة للوصول إلى المعنى الدقيق بأسلوب حاولت تيسيره من أجل تعظيم الاستفادة منه. ويبدو لى أن إصدار هذا المرجع باللغة العربية سيعود بالنفع ليس فقط على القارئ العادى، ولكن أيضا على الباحث والمتخصص فى علوم: الإنسان، والاجتماع، والأديان.

أسامة نبيل

تمهيد

بكل تأكيد لدينا جميعًا فكرة عن الأديان، لكن، أى فكرة؟ وعن أى دين؟ فى الواقع، لا يمثل الدين أولوية لدى كثير من الغربيين، ولا يعنى ذلك أن الدين ليس له أهمية كبرى عند الفرد الأفريقى أو السيرلانكى. ومن وجهة نظر المؤمن اليهودى والمسيحى والمسلم والهندوسى، لا تضم الكتب المقدسة بين طياتها أساطير، بل تشمل على حقائق فقط، كما لو كانت الأسطورة وسيلة لا تعبر بطريقة خيالية عمّا نعتبره حقيقة! وبعد الاطلاع على أعمال ليفى شتراوس **Lévi-Strauss**، لوحظ أن أساطير الشعوب التى عاشت لفترات طويلة حياة بدائية ليست أقل قيمة من نظيرتها فى اليونان وروما القديمة، أولئك الذين حازوا احترام الإنسانيين (**humanistes**). ورغم ذلك، وحين نتحدث عن ثقافات تختلف عن ثقافتنا، فإننا لا نسأل أنفسنا عمّا إذا كانت التعددية فى أشكال الأديان تتناسب مع فكرة الحق والخير والجمال، تلك المبادئ المشتركة والسامية المنقولة عن أفلاطون وسقراط، وفى هذا الصدد، نتساءل: هل هناك أصل إلهى يمكن أن تصب فيه المعتقدات المتعددة؟ ألا يمكن للفيلسوف أو لرجل الدين أن يستخلص إجابة مطلقة؟!.

- أسئلة توجه خطة البحث:

تأنٍ كبير يفرض نفسه. ليس من المجدى أنْ نقول: "دينى حقيقى، ورأينا الرب يتجلى" (يقر كل دين حالات الوحى والتجليات والمعجزات والنشوة ...)، وأن نعتقد أيضا: أن الدين ما هو إلا سحابة أيديولوجية تصيرها العقلانية والتكنولوجيا الحديثة، كما لو كان القرن الحادى والعشرون يمثل نهاية التاريخ العلمى والتكنولوجى، وكما لو كان العلم يقدم تفسيرا لكل ما هو موجود على وجه البسيطة بما فى ذلك خياراتنا وأفعالنا .

سؤال آخر يطرح نفسه: هل يمكن أن يبقى المعنى والجوهر في وضع استقرار؟ يدعى كل دين الاستناد إلى إرث يمنحه سلطة مطلقة. إن كل إرث، بكونه إنسانيا، يحتوى على قدرة فاعلة وخلاقة، قادرة على التكيف والتجديد، وعلى إعادة تفسيره بطريقة برجماتية؛ لذا يستعمل الاستقرار والحركة بصورة دائمة من أجل الخداع، ويعمل كذاكرة جماعية، لكن من خلال مستودع لإشارات رمزية وجدت بطريقة مبهمة وأعيد بناؤها وتنشيطها بطريقة انتقائية.

وكلما زادت المواجهة بين الأديان فى العالم الحديث، ازداد توجه الأفراد نحو انتقاء ما تعظمه من إشارات مقدسة، ولم يعد السمو الروحانى يلتبس بالسمو الدينى. وتبحث جماعات صغيرة عن الخلاص، من خلال: نصوص، وكلمات، وطقوس، وأماكن، وبنايات، وأزمنة، أو حتى أشخاص؛ لتعيد تكوين سمو روحانى أدنى موجه نحو الفرد أو سمو متوسط (تدين دنيوى وشعبى وسياسى)، ذلك السمو الذى يلبى متطلبات روحانية لمعتقدات متعددة تبحث عن المدينة الفاضلة. غير أن الإلحاد والارتباط بالعلم أو فلسفة العصر لا ينكر البحث المستمر عن معنى الحياة. ونجد فى مقولة علماء الاجتماع خلاصة مختزلة، عن الدين الضمنى أو الدين الاستعارى، أليس ذلك هو الشكل المكون للدينية المعاصرة كما قال دانيال إيرفيو-ليجى (Danièle Hervieu Léger) حين تحدث عن جون سيجى (J.Séguy)؟ وسنتناول بالدراسة فى الجزء الأخير موضوع الديناميكية الدينية المعاصرة.

سنحاول فى الجزء الأول تحديد معنى لفظى "الدين" و"المقدس"، حيث نستعرض ما أمكن فهمه عن هذين اللفظين خلال مراحل التفكير المتعددة عن الدينية فى واقعها وظاهرها، ومن خلال الأفكار الأولى لعلماء الأنثروبولوجيا عن الدين الأصيل الذى يفترض أن يكون فى غاية البساطة.

وسوف يركز الجزء الثانى على المعتقدات المتعلقة بالقداسة التى تم التعبير عنها من خلال صياغات، وعقائد، وانتماءات، وأساطير يتعين علينا تحديد مضامينها والقراءات الممكنة لها.

وسوف نقوم فى الجزء الثالث بدراسة ممارسات الطقوس الدينية المختلفة من أجل استخلاص صياغة نظرية عنها، واستنباط بعض النماذج الراسخة لها، على سبيل المثال: الصلاة، والتضحية، والتلقين، وقراءة الطالع، والمس.

وفى الجزء الرابع نتساءل عن السحر والشعوذة والشامانية[1] التى نشطت من جديد فى العصر الحديث، والذى يقوم بإعادة تفسيرها علماء الأنثروبولوجيا. ويحدثنا الفصل الرابع أيضا عما يحدث على هامش الدين، حيث إن كثيرا من هذه الممارسات تدخل فى صلب الأديان التقليدية وفى معتقداتنا وسلوكياتنا المعاصرة أيضا. ويركز الجزء الخامس والأخير على الواقع. وهنا سؤال يفرض نفسه: هل يمكن تفادى علمنة العالم؟ وما هى سبل تحقيق ذلك؟ ألم نلاحظ ظهور ديانات شعبية كامنة وتراجعا لبعض الديانات التقليدية والتيارات الأصولية والطائفية، أو بكل بساطة ظهور نبوءات وعبادات جديدة؟ فى أى ظروف تظهر وتنمو عقيدة الخلاص والتوفيق بين المعتقدات؟ ما سبب ذلك؟ وكيف؟.

إن سبب اختيارنا *الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان* عنوانا لهذا الكتاب، بينما يتعلق بشكل جوهرى بأنثروبولوجيا الأديان، هو ضرورة توضيح الإشكاليات البارزة فى أنثروبولوجيا الأديان القديمة منذ أن واجهت الديانات التقليدية والأخلاقيات المهددة بالانقراض الديانات العالمية فى كل أنحاء العالم، والتى نتج عنها تبادل فكرى وتأثير متبادل. لدرجة أنه تم استخدام أدوات مماثلة فى فهم العبادة الإمبراطورية فى روما واليابان، والأضحية فى الديانات الفيدية والأفريقية والأساطير الهندية واليونانية، والتنبؤ بالغيب والتعاليم الباطنية لعراف من قبائل موندانج[2] ومدام سوليى[3] (**Madame Soleil**). لا يكون إعادة تكوين الدينية من فراغ. يقوم منهجنا على التحديث والمقارنة والنقد، كما يدعى أيضا تحديا لحدود بعض التخصصات.

---

(١) ظاهرة دينية موطنها الأصلى سيبيريا وآسيا الوسطى تتعلق بعالم الأرواح والشياطين وأرواح السلف (جميع الهوامش للمترجم، مالم ينكر خلاف ذلك). (المترجم) .

(٢) شعوب تشاد والكاميرون.

(٣) امرأة فرنسية تدعى علم الغيب وقراءة الطالع.

- علم الأديان فى مقتطفات صغيرة:

يهتم كثير من التخصصات بشئون الدين، وذلك أدعى لنبين موقف منهجنا من التخصصات الأخرى:

- لا تقتصر *أنثروبولوجيا الدين* على وصف الأمور الدينية وتفنيدها وتصنيفها، بل ترى أن الدين جزء من الثقافة، ويبحث عن تفسير أوجه الشبه والاختلاف بين المظاهر الدينية فى المجتمعات المختلفة، دون أن تميز مؤسسة التوحيد التى شكلت ضمائرنا فى الغرب، ولا يقتصر ذلك فقط على دراسة العهود القديمة أو العالم الثالث، بل يهتم أيضا بالطقوس النيبالية، والأساطير الأفريقية فى غينيا، والشامانية السيبيرية، وسحرة إقليم بريطانيا، وتركز الأنثروبولوجيا على المجتمعات صغيرة الحجم، ذات الثقافة المحدودة، والعتيقة أحيانا، والتى ينصهر فيها العادات القبلية والدين. ويعتمد هذا العلم، بطبيعة الحال، على تبادل المعلومات، ووجهات النظر مع تخصصات مشابهة، تبحث جميعها عن فهم الأمور الدينية.
- يتناول *علم الاجتماع* الدينى الذى بدأه ماكس ويبر **Max Weber** دراسة الأديان السماوية فى الحضارات الكبيرة، وبحثاً محدوداً من ناحية الكم يتعلق بالعقائد والممارسات، وأشكال التنظيم الدينى فى المجتمعات المعقدة والحضرية.
- وتزامن بداية *تاريخ الأديان* مع التطور فى القرن التاسع عشر، وهو يدرس ويقارن مؤسسات وعقائد وعبادات من خلال الزمان والمكان. فهو يوضح التطور التاريخى للأفكار والتراكيب الدينية. ويعد مستودعا للتجارب الماضية، والحالية، التى لا يمكن أن يغفلها المتخصص فى الأنثروبولوجيا.

- ويشمل علم نفس الأديان تفسيرات نفسية، ويتناول أمورًا دينية كما هى معاشة: طرق التعبير عن المقدس فى الإنسان طبقا للعمر والجنس أو السمات الأساسية؛ وتنوع الانتماءات والتجربة المعاشة المؤثرة للطقس...

- تنطلق *فينومينولوجيا الأديان* من مبدأ أن المقدس يشعر به الإنسان كمصدر للتحول الداخلى، وليس فقط لتوضيح الخارج عن إرادة الإنسان، لكن باعتباره شهادة على علاقة مع بعض القوى العليا، التى تستثمر حاسة الإدراك، والتى نكرس لها الحب والخشية والاحترام.

- تدرس *فلسفة الأديان* الترابط المنطقى للنظم الدينية المختلفة، وتقدم أفكارا عن النظريات الشارحة مثل: معنى الألفاظ الرئيسية، والموضوعات المتكررة، وقوالب التفكير، وتأثيرات طريقة الفكر على المتدين والجماعة التى تحيط به.

- يأتى علم *اللاهوت لديانات التوحيد* كعلم معيارى، يحكمه الإيمان فى حقيقته كما أنزلها الإله، فهو علم شامل يجيب عن السؤال التالى: "فيما يتعين علينا الاعتقاد؟"، وفى وقت سادت هذه التفسيرات دينا ما، وكان نتيجة ذلك إصدار أحكام تخص اللعان وتناهض الهرطقة، وفقا لمعايير الدين.

- تنبيه للقارئ:

عند إعادة دراسة البناء الخاص بالأنثروبولوجيا المهتمة بالأشكال الشعبية والغريبة للأديان، علينا التخلص من عادة غربية تتعلق بالمبالغة فى تقدير التجانس المجتمعى عند دراسة دين ما، ونركز على النقاط الحديثة للبحث ألا وهى: دراسة الدين باعتباره تجربة، وليس كعقيدة وممارسات دينية عادية، والأسلوب الذى تؤثر به العقائد على الحياة.

اضطرتنا الحاجة إلى إخراج الكتاب فى شكل معين إلى ضغط الأفكار والأمثلة إلى الحد الأدنى، لدرجة أننا أعطينا نبذة تاريخية سطحية عن التخصص، واستبعدنا بعض الموضوعات الضرورية لفهم الأساطير والطقوس، وعلى وجه الخصوص، الرمزى منها (لكن، ولحسن الطالع، إن القواميس والموسوعات تتوفر بكثرة فى هذا الموضوع، الذى يتناول باستفاضة الكثير من الأديان). واضطررنا أيضا إلى اختصار بعض المؤلفات التى شغلت آلاف الصفحات فى الكتب، والدوريات فى سطور قليلة.

وقد يبدو غريبا أن أحذر القراء من حديثى فى هذا المقام، وكذلك أحاديث زملائى بشأن بعض المفاهيم الخاطئة، والبالية، والمبهمة. وأطالبهم بألا يكونوا سجناء هذه الأفكار؛ لأنها ليست جازمة على الإطلاق، وإلا أصبح العلم محدودا ومعزولا إلى الأبد. ولا أقترح إلا حالة المعرفة فى مرحلة ما، لكن أطالب بأن تكون اعتراضاتكم المحتملة مرفقة بأدلة مستنبطة من ملاحظات واقعية عديدة قائمة على معطيات دقيقة، وليست على افتراضات خيالية.

ويعتبر كل تعريف ملخص مبسط ذا هدف تربوى. ويعيبه التعرض لمجالات بطريقة جزئية؛ وذلك لأن التعريف لا يعبر عن كل شىء لأنه يميز نموذجا بعينه. ولا يتعين فهم الصلاة فقط وفقا للنموذج المسيحى لفردريك هيلر **Frédéric**

Heiler؛ وأوضح ذلك روجر باستيد Roger Bastide. كما أن مفهوم المقدس لا يجيب عن تعريفات رودولف أوتو Rodolof Otto، إلا إذا كان القارئ على دراية مسبقة وواضحة لمعاني: الخارق، والمفزع، والغامض. فذلك لا يتعارض كليا مع الدنيوى إلا في غياب العديد من المعاملات، التى تمنع وضع حدود جادة بين هذا وذاك، وكما أكد المحدثون المعارضون لدوركهايم Durkheim أن هناك معنيين يفسران معنى لفظ المقدس: المتعلق بالقدرة الإلهية، ومحرم على البشر.

وطبقا لأوليفير هيررنشميد Olivier Herrenschmid، لا يوجد نظام الطبقات إلا فى الهند، فهى نظم تقوم على أيديولوجية عرقية، بينما أثبت تال تامارى Tal Tamari أن الطبقات توجد فى العديد من المجتمعات، التى تفهم بطريقة مختلفة التقسيم الاجتماعى، ومفاهيم حول الجنس الأصيل، والجنس المخلط. وبعد وبير Weber، قام العديد من علماء الاجتماع بإحلال تعريف النموذج المثالى وتشبيهه بالحصن المنيع، وتناسوا أن النموذج المثالى للإله قد جعل الأديان القديمة تختلف عن الأديان التى تلتها، وأن النموذج المثالى للدين المميز هو ذلك الدين الذى يعتنقه العديد من البشر، وأن الكثير من الأديان لا يقوم على نظام طبقى، تتحكم فيه العقيدة، والأخلاق، والشعائر، وأن النموذج المثالى ما هو إلا منتج متغير قائم على اختيار بعض المعايير الرئيسية كما يراها الشخص الذى أرساها. فهى موضع مراجعة؛ لأن حديثنا عن المقارنة، والاستعارة المتعلقة بالدين، على سبيل المثال، يبدو مع مرور الزمن جوهريا أكثر مما نتصور.

ومن جانب آخر، يرجع علم الاشتقاق فقط إلى ثقافة ما، وإلى لهجة ما (على سبيل المثال: الهند أوروبية واليونانية والرومانية والعربية)، كما ستبين الدراسة المتعلقة بالأساطير والطقوس. ورغم ما يقوله كايوا Caillois، لم يكن لدى البابا الرومانى وسائل سحرية تصنع جسور التواصل بين الشاطئين. أما فيما يتعلق بأصل مؤسسة مثل المؤسسة الدينية، فكل فرد يقدرها ويتصورها بطريقته الخاصة؛

لعدم وجود أدلة تاريخية منقولة عن التفسيرات المختلفة للمطورين، وعلماء اللاهوت وعلماء النفس. ويقوم المتخصصون فى علم التطوير برسم التاريخ فى اتجاه واحد إجبارى وفقا للمتتالية: السحر/ الدين/ العلم. ويسمح رجال الدين لأنفسهم بتوضيح الفطرة السليمة، كما يعرفها الدين، واللغة مثل الخرافات والسحر. بينما يبدو اللغو أيضا ذا مغزى عند آخرين، ويمنح حياتهم معنى مثل المعتقدات، والغموض، والمعجزات، وتأثيرات النجوم، والأمثال التى تحتاج إلى تفسير.

ونجد، من خلال هذه الدراسة نماذج، وأصنافا، واختلافات، استعنا بها كأدوات تفكير لا تغطى مجمل الظواهر المرصودة والمستقلة عن بعض المعايير المعلن عن تصنيفها. وتبلى كل النظريات حتى نظرية لينى **Linné** فى علم النباتات؛ وما تم تقويمه فى هذه النظريات كفكر أساسى اندرج فى ظل نسبية الأفكار ثم زالت مثل شمس مصر القديمة. وتحول كثير من الطقوس الدينية إلى فولكلور وفقا لترويلتش **Trueltsch** أو سان جان دى لاكروا **Saint Jean De La Croix**، وتتعارض الصوفية مع لبس الأرواح للإنسان كما يدعى مذهب الشاماني **le Chemaniane**. وتعتبر "عبقرية المسيحية" لشاتوبريان **Chateaubriand** ندا لـ"عبقرية الوثنية" لمارك أوجيه **Marc Augé**. ومن يعدون المقدس مثيرا للمشاعر، مضطرون لرصد النقص فى أمور الطقوس الدينية، والبحث عن كل ما هو شعورى فى مقدس مختلف، مقدس نيو إدج **New Age** كالبوذية باستخدام غربى أو لعبادة الجسد. يتعين على منشدى الدنيوية إبطال صفة القداسة، وأن يتحكموا فى أسس نظريتهم المزعومة، طبقا للبلد أو للعصر محل الدراسة.

لسنا ممن يشاركون فى محاولة التصنيف الدقيق، وخصوصا لو كان الهدف من ذلك التقليص من قدر شىء لا يعجبنا. فكان الباب مفتوحا على مصراعيه للخرافات فى القرن الثامن عشر، وفى الوقت الحالى، تعتبر الطائفة أداة تخويف مرتبطة بمشاهد نهاية العالم، بينما كان يعتبر الرومان، واليهود، ديانة ما فى

بدايتها، التى قد نمارسها حاليًا، بمنزلة طائفة؛ لأنها انفصلت عن الدين الأصل. بينما تعمل جماعات البنتكوت التى تزدهر فى العالم أجمع، بكل بساطة وانفتاح، ولا تتحيز لكنائس جديدة مسيحية.

وبشأن الأبواب المفتوحة فلماذا نجتهد لاقتحامها ؛ والله- وحده- يعلم إن كان هناك أبواب مفتوحة فى أنثروبولوجيا الأديان؟ نقول ذلك لنجنب العديد من الدارسين إهدار وقتهم فى أوهام حاولت إيضاحها لكى لا يبذلوا جهدا فى دراسة مؤلفات فريزر **Frazer** وليفى- برول **Lévy – Bruhl** وإلياد **Eliade** أو كايوا **Caillois**، أولئك الذين يجب الاطلاع على أعمالهم من أجل التكوين العلمى، لكن الكثير من الأفكار التى دافعوا عنها أصبحت موضع نقد وإعادة نظر.

تم مراجعة الطبعة الحالية، وتصويبها، وإضافة بعض الصفحات الجديدة التى تتعلق بعلم الاجتماع الخاص بالممارسات والحركات الدينية المعاصرة، وعن العلاقات بين الدين والحداثة. وفى المقابل تم الاستغناء عن بعض الفقرات المتعلقة بالطقوس، وعلى وجه الخصوص الدراسة النهائية، والتى كان عنوانها: "الدين والمجتمع السياسى". يرجع هذا الاختيار إلى أن الجزء الرابع من كتابنا المعنون بـ "الأنثروبولوجيا السياسية" (أرمان كولان، ٢٠٠٠) يركز بطريقة محددة على العلاقات بين " السلطة والمقدس".

الجزء الأول

قراءة فى مجال

الأنثروبولوجيا الدينية

الفصل الأول:

الدين والمقدس

ظهر قبل العصر اليونانى بكثير فى سومر Sumer وفى مصر بعض الظواهر التى تفترض وجود آلهة، وفى العصر الرومانى، قُصد بلفظ دين relégio المجال المستقل عن الدولة، الذى يعمل على تنظيم الممارسات والعقائد المتعلقة بالمقدس.

- تساؤل الأنثروبولوجيا عن الدين:

دين وأديان:

وفقا لأفكار لوكريس Lucrèe الأبيقورى (محب اللذات) فى كتابه "دى ناتورا روريوم" De natura rerum، يتوجس الإنسان من قدرة الآلهة التى تصور أنها أصل النظام فى العالم، وقد أظهر من خلال الطقوس، وطقس التضحية على وجه الخصوص، إشارات إلى التبعية والخضوع، بدلا من أن يكتسب المعرفة الفلسفية الحقيقية. وعن سيسيرون الزنونى (متبع مبدأ العقلانية)، يقصد بالدين (مشتق عن اللفظ relegere أى التأمل بدقة، الاهتمام ونقيض للفظ meglegere أى الإهمال) عبادة الآلهة الذين هم المنظمون الحقيقيون للعالم (دى ناتورا ديورام De natura déorum). أما عن الاشتقاق المزعوم عن اللفظ religare: ومعناه يعيد الربط، فهو معنى من صياغة مسيحية لاحقة أعدها ترتولين Tertullien ولاكتانس Lactance من المدافعين عن العقيدة النصرانية فى القرنين الثالث والرابع الميلاديين. وفى القرن الثالث الميلادى، كانت تنطبق صفة "متدين" فقط على المعمدين، والنساك، والرهبان، الذين نذروا أنفسهم للرهبنة.

شهد مدلول كلمة "دين" عبر القرون تنوعا، ولم يستقر إلا فى عصر النهضة عندما أكد نيكولا دى كو **Niclas de Cues** عالمية الوضع الدينى (ورع وشعائر) والتنوع الأنثروبولوجى للأديان طبقا للثقافات فى آن واحد، وذلك فى كتابه "سلام الإيمان" (١٤٥٣) **La paix de la foi**. وسنبين أنه لا يوجد عند شعوب كثيرة مقابل لكلمة "دين"، على الرغم من وجود الممارسات الدينية، لكن ليس بالضرورة أن تكون هذه الممارسات الدينية منفصلة عن مؤسسات اجتماعية أخرى. وفى القرن السابع عشر الميلادى، ولكى نؤكد علو شأن الوحى، تم إبراز التعارض بين الدين السماوى والدين الطبيعى، ذلك الدين الذى يقر عبادة الكائن الأسمى والإيمان بخلود النفس والأمل فى الخلاص.

تبدو لنا فكرة الدين فى غاية الوضوح، لكن التعريف بالدينية ما زال صعبا؛ لأنه لم يتم الاتفاق على معاييره الحاكمة. هل هى القوة العليا؟ كما يفترضه السحر أيضا. أم الآلهة؟ يؤكد دوركهايم **Durkheim** أن البوذية هى ديانة دون إله. وماذا عن الأرواح؟ توجد بوفرة فى المعتقدات الشعبية، ولا تكفى العقيدة فى تحديد ديانة تتعلق بأى أيدلوجية دنيوية أو بمجتمع سرى. ومن الصعب أيضا عزل الواقع الدينى. حتى بالنسبة للمجتمعات البدائية هل يحق لنا اختصار الدين فى الطوطمية (دوركهايم **Durkheim**) أو فى العقلية الصوفية (ليفى – برول **Lévy – Bruhl**) هل يمكننا اعتبار المؤسسات والطقوس التى تعالج المرض.. هل يمكننا اعتبارها منتمية للظاهرة الدينية؟ وإذا ميزنا فى المجتمعات الحديثة، دون صعوبة كبيرة، بين الوسط الأسرى والاقتصادى والسياسة والمجال الدينى، يتبين أن المجال الدينى لا يتمتع بنفس القدر من الاستقلالية فى المجتمعات التقليدية.

كان مفهوم الدين، بالنسبة للرحالة الذين اكتشفوا العالم، عبر العصور، أنه مجموعة من العبادات والعقائد ومواقف عقلية وطقسية وإيمانية، توجه مفاهيم تتعلق بالعالم الآخر. وللإنسان الغريب عن نظام ما، تتصف الديانات من خلال تعبير عملى، أى من خلال العبادات، ومجمل السلوكيات ذات المغزى الرمزى الكبير عند الجمهور،

ومجمل العلاقات التى تجمع الإنسان بواقع يعتبره أعلى وأسمى. ولكن فى هذا المقام أيضًا، نحن بإزاء أسلوب تعبير، بطريقة تقريبية، يشير إلى البحث الإنسانى الدائم عن شىء صعب المنال، ولا يتحقق إلا من خلال عقيدة.

البحث عن اليقين:

ظلت أسئلة كثيرة دون إجابة تؤرق أنثروبولوجيا الأديان حتى صدور العديد من الدراسات التجريبية الجادة بعد عام ١٩٤٥م: ما هى الديانة الأكثر بساطة؟ هل الأصل ديانة التوحيد أم تعدد الآلهة؟ هل يوجد تصور متطور يتجاوز فكرة الدين ويكون على المستوى العالمى؟ هل ترتبط المشاعر دائما بالشعيرة؟ هل المجهول الغامض سابق على فكرة الإله؟ هل توجد ديانة غير تلك التى تستند إلى تقاليد؟ هل تعتبر الأديان السماوية أرقى من الديانات الأخرى؟.

لنفحص بالترتيب كل سؤال على حدة.

- *ما الديانة الأكثر بساطة؟* ما المقصود بذلك؟ ما المعايير التى يستند إليها؟ هل يعتبر ما أطلقنا عليه بطريق الخطأ الطوطمية أكثر تعقيدا وفقا لما قاله إليكن **Elkin**، المتخصص الكبير فى الديانات الإسترالية؟ لقد عاشت الأديان التى يقال عنها بدائية تاريخا عبر القرون (غير مدون بالتأكيد) تمامًا مثل مجتمعنا. وعلى وجه الخصوص: هل يفسر البسيط الأفكار الأكثر تعقيدا؟ وكيف يمكن للفأس المصنوعة من الحجر المصقول أن تشرح طريقة صناعة القنبلة الذرية؟.
- *توحيد فطرى أم تعدد الآلهة؟* ماذا نعرف عن الأصول بعد ما بين كثير من المنظرين، بدون تقديم برهان قوى، أن الدين نشأ من تجربة الأحلام بالنسبة للبعض، وبالنسبة لآخرين من تجربة الخوف من ظواهر الطبيعة الغامضة، وأيضا من الإعجاب بوحدة وتنوع العالم؟ يرى مدعو البدائية أن فكرة الإله الأكبر المهيمن على عدد كبير من الآلهة الصغيرة والخاضعين

لسيطرته، ليست إلا فكرة مرسخة فى عقيدة التوحيد. ولم يبرهن أحد على مكانة التوحيد فى أصل المعتقدات (لانج، شـميت ، **Lang Schmidt**) أو كوضع نهائى للمعتقدات. وأى عقائد توحيد! اليهودية القائمة علـى فكـرة الشعب المختار، والمسيحية المؤسسة علـى الإلـه والثـالوث، والعقيـدة الإسلامية التى ترفض استخدام لفظ الإله فـى صـيغة الجمـع، والبـانتو **Bantou** التى وضعت "إمانا" **Imana** فى مكانة إله السماء البعيد؟ ويرتبط بهذه المشكلة، مشكلة الخالق الواحد، أو مشكلة تعدد الآلهة الخالقة للبشرية مشكلة أخرى: خلق زوج بأيدى خالق واحد أو أجنـاس متعـددة وأزواج بدائية نتيجة التطوير. وفى الحالة الأخيرة، تنهار نتائج الخطيئة الأصـلية كعار ألصق بأبناء (حام)!.

- *هل هناك تصور للتطور؟* تختلف كل التقسيمات التاريخية الشهيرة عند كل من: كونت **Conte**، وماركس **Marx**، وفريزر **Frazer**، وفقـا للمعـايير المتبعة. كيف يمكن إثبات وجود اتجاه واحد للتطور دون ارتداد أو تقييـد أو فاقد؟ والنتيجة النهائية (وهم إضافى!) هل هى إنسان القـرن الحـادى والعشرين، ذلك الإنسان المؤمن أو العالم الذى يؤمن بعدم نفعية الدين؟ مع ذلك، تعود دراسة أديان الشعوب البدائية والعتيقة بالنفع، ليس فقط من أجل اكتشاف بعض السمات الجوهرية لهذه الديانات، لكـن أيـضا مـن أجـل استنباط بعض الصفات الثابتة للدين، وذلك من خـلال تطبيـق المنهجيـة المقارنة، دون التركيز على تشابك المتغير بين الأديان؛ لأن هذه الأديان- بالنسبة للكثير- شهدت تطورا بطريقة منفردة فى أماكن مختلفة من العالم، بينما تأثرت اليهودية والمسيحية والإسلام أيـضا، والهندوسـية والبوذيـة والجاينية[٤] والطاوية[٥] والشنتو[٦] ... بعضها ببعض ...

---

(٤) ديانة وفلسفة بدأت فى حقبة ما قبل التاريخ فى جنوب آسيا، والآن هم أقلية فى الهند الحديثة، ولكن أتباع المنهج ينتشرون حول العالم.

(٥) مجموعة مبادئ، تنقسم لفلسفة وعقيدة دينية، مشتقة من المعتقدات الصينية الراسخة القدم.

(٦) ديانة ظهرت وتطورت فى اليابان.

- *وماذا عن المشاعر الجماعية المرتبطة بالشعيرة؟* كم من الشعائر التى تقام وتؤثر تأثيرا ضئيلا على المقيمين القداس والمؤمنين بنفس القدر! لم يكن كايوا **Caillois** الوحيد الذى أكد نمطية الدين، وبين أن الخوف لا يختص فقط بالموقف الدينى. ثم إن هناك أفعالاً أخرى كثيرة غير الشعيرة، وعلى رأسها الحب، تمد البشر بمشاعر جياشة. فالإنسان الذى يهرب من الدب بسبب الخوف لا يقيم شعيرة دينية. وغالبا ما يقوم الساحر، مثل الكاهن، بإحلال السلام بدلا من إشعال المشاعر.

- *هل المجهول الغامض سابق على فكرة الشكل الإلهى المحدد؟* أيهما أقرب للتبرير: تجسيد الآلهة أم الإيمان بالقوة الكونية؟ هل الإنسان يشبه شكل الآلهة أم الآلهة تشبه شكل الإنسان.

- *وماذا عن الإرث؟* يتم عرض الدين كخطاب تقليدى مهما كان جوهر العقيدة. يوجد فى كل ثقافة تعتمد على العرف سلطة تمارس هذه الثقافة على الأشخاص والجماعات؛ لأنها تستند إلى مؤسسات ومعتقدات تقدس نظام القيم، وبما أن الدين يؤكد الاستمرارية بين الماضى والحاضر، فإنه يدل على وحدة جماعة ما وانسجامها، وتستخدم كوسيلة للتعريف بهوية شخصية هذه الجماعة. وتتطابق النماذج المتكررة، وليس هناك إخلاص مطلق فى التكرار! وتجيب عن حركة النسيان والتآكل حركة أخرى بين التجديد والثقة المستمرة. ولكون الدين مثارًا للجدل، فإنه يسعى لدعم موقفه من خلال رجال دين ماهرين (وبير **cf. Weber**) يدعون للطاعة لأمر يتخطى عقولهم. وعبر التاريخ ينشأ كل إرث رمزى ويتكيف ويعيد صياغة نفسه.

- *وماذا عن هيبة الوحى؟* يقال كثيرا: إن كل دين يعتبر أن مصدره الوحى نفسه من خلال حلم، ووسيط، والتنبؤ والرعدة، أو من خلال وحى ليلى، فى هيئة صوت، وروح، تتحدث إلى قلب طاهر. فماذا عن وحى موسى ومحمد فى حضارات تسيطر على عصورها الشفهية؟ ثم ماذا عن لوثر **Luther** وعن كالفن **Calvin**؟ فى الواقع، ليس الوحى الذى يبرز الاختلاف فى أثر الانجذاب نحو الدين، بل الكتابة هى التى تعد بوابة العلم الحديث.

ودائما يقول الإنسان إن دينه أتى عن طريق الوحى، بسبب خياله، وذكائه، ومشاعره. فهو يعتقد حقيقة دينه مستبعدا الديانات الأخرى. وهو الذى يحدد الحدود التى تفصل المقدس عن الدنيوى. وتكمن المشكلة فى أن كل البشر لا يؤمنون بشيء واحد.

المجال الخاص بالشعائر الدينية:

تعريف أنثروبولوجيا الأديان كمجال رمزى، لا يحرز تقدما كبيرا، حيث إن التبادل الاقتصادى، والسياسى، واللغوى، محمل برموز تضيف قيمًا للخبرة الإنسانية. وبطريقة مبسطة، يمكن فهم المجال الدينى من زوايا مختلفة، كما لاحظنا فى مقدمة الكتاب وتحديدها كما يلى:

- يكمن موضوع الدين، من جانب، فى إبراز القوى مثل قوة (الإله، والعبقريات، وقوة الطبيعة والتمائم، والسلف، والشياطين ...) ومن جانب آخر فى الأوساط المقدسة، حيث تخبأ القوى مثل (الحجر والشجر والمياه والحيوانات ... إلخ).
- ويعتبر *الإنسان المقدس* محل اهتمام الدين بكل تأكيد، على سبيل المثال، الملك، والكاهن، والصديق، والساحر، ويهتم أيضا بمجتمع العبادات (العشيرة، والكنيسة، والطائفة، والجماعة الدينية) وكذلك بالعناصر الروحانية فى الإنسان (النفس، والقرناء، والأرواح...).
- ويهدف استخدام *تعبيرات الخبرة الدينية* إلى مقاصد نظرية (العقيدة، والأساطير، والمذاهب)، وعملية (العبادات، والشعائر، والأعياد، والأعمال السحرية) وثقافية (المتغير طبقا للمجالات، والأشكال الاقتصادية الحاكمة: (دين المحارب، والتاجر، والمزارع)، وتاريخية بما أن هناك تغييرات تحدث فى الحياة الدينية عبر العصور .

- وربما من المناسب الإصرار على الجوانب الخيالية والعاطفية. ويرى كليفورد جيرتز **Cliford Geertz** " فى الدين نظام رموز، يعمل بطريقة توقظ فى الإنسان دوافع، وحالات قوة عميقة ومستمرة، يصاغ من خلالها مفاهيم ذات طابع عام عن الوجود، ومعطيا لهذه المفاهيم ظاهرا واقعيا، لتبدو هذه الدوافع والأحوال مستندة فقط إلى الواقع".

وظائف الدين:

ومن زاوية الوظائف الرئيسية، نقول عن الدين بإيجاز ما يلى:

- شارح، فهو يخفف من وطأة معرفة تجريبية لها أوجه نقصها.
- منظم، بسبب النظام الذى يفترضه ويهدف إلى الحماية فى الكون.
- مؤمن، يقلل الشعور بالخوف والتوتر النفسى إلى المستوى الذى يمكن احتماله بفضل الإيمان والأمل فى العدل.
- متكامل، لفاعليته كآلية تحكم اجتماعية، ولارتباطه ليس فقط بأخلاق الاحترام والجزاء، ولكن لأنه أيضا أساس وحدة شعور المؤمنين.

يوجد حول هذه المواضيع الكثير من الروايات المختلفة ووجهات نظر نقدية كثيرة، ويعتقد أندرو لانج **Andrew Lang** أن الإيمان بإله ينبع من الرغبة فى إيجاد سبب منطقى للكون. ويرى الملحدون أن العلم يمكنه تفسير ذلك بطريقة أفضل من الدين، حيث تحولت الأساطير إلى خرافات، وأن الهدف من الدين هو إنشاء مظلة ثابتة للعقائد المتعلقة بنشأة الكون، بردها إلى زمن مقاوم للتلف، وإلى مكان أصيل غير مجزأ، وإلى إنسانية بدائية ونموذجية، وكل ذلك ليس إلا لعرض الرغبة فى

توحيد نقاط التقاء مرتبة. لكن لم يوجد شيء يبرهن على أن هناك أصلا واحدا للإنسان، ودليلاً على الخطيئة الأصلية، ومحورا للعالم. كما لا يتعين على النظام إتاحة الفرصة للتطور والاضطرابات الجزئية. وفى إطار الإجابة فى البحث عن معنى، نجد أن الدين يلعب دورا ملحوظا وحقيقيا فى مساعدة الإنسان على منح الوئام لوجوده.

- المجال الدينى وفقا لبيير بورديو Pierre Bourdieu

عرض إجمالي

"تعتمد الفكرة الرئيسية لبورديو (Bourdieu) على مفهوم المجال الدينى الذى يتضمن التصورات الآتية: يتكون الدين من مجموعة من الفضائل الرمزية التى تتعلق بدائرة المقدس. وحول هذه الفضائل تقوم بعض الجماعات المتخصصة فى هذا المجال بالعمل على تقديم تعريف المفاهيم وإعادة نشرها.

وفى هذا المجال، تسمح هذه السلطة بوجود طبقة تعتمد على السلطة المعرفية، وتقوم بتقديم وتعريف ما يجب الاعتقاد فيه: وسيكون نتيجة ذلك وجود اختلاف دائم فى التوجه بين المتخصصين وغير المتخصصين فى مجال المقدس (العلمانيين). ويعتبر العلمانيون أول المستقبلين لعملية فرض مظاهر شعائرية وعقلية تسمح من جانب بضمان شرعية داخلية للمجال الدينى، ومن جانب آخر، تمد الفرد بنظام توافق الدلالات وفقا للحالة وشرح وسيلة إنقاذ روحه "وكيفية النجاح فى الحياة". وتحمل المفاضلة الداخلية للمجال الدينى فى طياتها صراعا مستترا يظهر عندما يحاول مجموعة من غير المتخصصين (على سبيل المثال) فى المجال تعريف الرمز الرئيسى بطريقة مغايرة للسلطة المتخصصة فى المقدس، والتى تترسب مع مرور الزمن فى المجال الدينى".

Sabino Acquaviva et Enzo Pace, La Sociologie des religions, Paris, Cerf, 1994, p. 61

وجهة نظر نقدية لدانيال هيرفيو – لجى Danièle Hervieu – Léger

"تعد إشكالية المجال الدينى التى تحدث عنها باستفاضة بيير بورديو Pierre Bordieu عملاً نافعًا ومثمرًا من أجل تطوير تحليل النزاعات والتحكم فى التقليد التشريعى داخل العقائد المسيحية. ومن الصعب تنفيذ تلك الأفكار فى ديانات التوحيد (اليهودية والإسلام)، حيث إن التناقض بين رجال الدين والعلمانيين لا يحمل الصفة الواضحة نفسها.

وتبرز هذه الإشكالية تأثيرا متواضعا عندما يتعلق الأمر بتقييم البعد الدينى للمظاهر الدينية، والتى ليس لها أى أصل قريب أو أصل بعيد فى الديانات المعروفة تاريخيا. ولا تجد إشكالية المجال الدينى تحليل التوجهات لحداثة علمانية خلت – نظم مؤسساتها من الفضائل الرمزية الدينية".

Danièle Hervieu-Léger, La religion pour mémoire, Paris, Cerf, 1993, p. 162

وبلا شك يعتبر الطابع العاطفى هو العنصر المحرك للإيمان للأسباب التالية: تهدئة القلق والحيرة، والارتباط بالعائلة التى تتكيف على اعتناق ديانة ما، كما يلبى التصالح مع الطبيعة الغادرة، وتخطى فكرة الخوف من الموت من خلال ممارسة شعائر تتعلق بالعالم الآخر، وتخيل الحياة بعد الموت، يلبى رغبة فى التواصل القوى مع حياة الكون على الأقل بقدر الرغبة فى المعرفة.

وبشأن الإجماع، تؤكده الأعياد الدنيوية وقواعد السلوك. وبشأن النظام الاجتماعى، فيعمل على تحقيقه النظام السياسى (التنفيذى، والتشريعى، والقانونى)، كما فعل السلف الذين وقعوا عقوبات على من يمارس السلوك المنحرف. ويقصد بالنظام السياسى النظام الاجتماعى الشامل، وليس النظام البسيط الداخلى الذى يخص مجتمعا من المؤمنين. وبشأن علاقات الدين بالمجتمعات، نلاحظ أن الدين يعتمد بطريقة مباشرة على الكوادر الاجتماعية التى يعترف بها، والتى تشكل الهيكل الاجتماعى بناء على أسباب أسطورية، وتقديس طبقى، وتقنيات مبالغ فيها تقيد الأفعال.

- المبالغة فى مفهوم المقدس:

هالة من الدلالات

لم يتم استبعاد معنى كلمة المقدس قطعيا منذ اشتقاقها اللغوى عن مصدرها. ومن المهم أن نعرف أن اللفظ ساك **Sak** هو الأصل اليونانى الذى يعبر عن فكرة الحقيبة المصنوعة من نسيج خشن من وبر الماعز المستخدم فى التعطير (ساكيو وفقا للهيرودوت **Hérodote**). يتخلص الماء المصفى من الدنس. ويقصد فى اللغة العبرية بلفظ كادوش **Kadoch**: مقدس ومنفصل. وفى اللغة العربية يقصد بها حرام التى قمنا بترجمتها باللغة الفرنسية بـ"**Sacré**" الذى يعنى المستبعد والممنوع والمشتقة من اللغة العربية: حريم ومعناه البناية الخاصة بالنساء.

وبشأن لفظ (**Sacer**) فى اللغة اللاتينية فإنه يأتى بمعنى (الموهوب للآلهة)، فهو يصف أشخاصًا (**Sacerdos**)، وملوكًا (**Imperator**)، وولاة، وهم يمارسون جميعا فعلا يستوجب العقاب. ويعنى لفظ (**Sanctus**) باللغة اللاتينية، رجلاً ومكانًا، وقانونًا، وشيئًا، والمقدس وما يخشى منه. كما يستحضر اللفظ اليونانى (**hagios**) بالتحديد العظمة الإلهية والخوف من الإله (والكلمة مشتقة من: سير القديسين أو سيرة القديس): ووفقا لهوميروس **Homéros** يشير اللفظ (**hieros**) إلى القوة المانحة للحياة (مشتقة من مفهوم كهنوتى).

وفى إيجاز، إن فكرة المقدس (الحرام) تفرض فكرة التفوق (السمو)، وعلاقة متبادلة بين الاستقلال والخضوع؛ تشير الصفة الربانية إلى العظمة المطلقة للإله؛ لكماله وقدرته؛ ولفظ القديس يتعلق بمشروع توراتى لتقديس الإنسان، يقصد به: الارتقاء بطاقة البشر، ولفظ **numen** اللاتينى (الذى اشتقت منه الصفة **numineux** خشوع ذو قوة عليا: الذى يخفى قوة مقدسة) يعد دائما مظهرا من مظاهر العمل الإلهى.

فى بداية القرن العشرين بالتحديد تم اعتماد نظرية مفهوم المقدس لدوركهايم Durkheim وأوتو Otto وفان دير لووف Van der Leeuw وإلياد Eliade وكايوا Caillios، ونظريات أخرى، نذكر منها لورا ماكاريوس Laura Makariues المهتمة بانتهاك المحرمات، ورنييه جيرار الذى أخرج هذا المفهوم من إطار العنف الرئيسى كبديل للدينية.

وحصر دوركهايم Durkhrm وموس Mauss مفهوم المقدس فى القوة الجماعية الرئيسية القادرة على التنظيم الاجتماعى وينسبون للمجتمع مصدر المقدس. ويشكل المقدس ثنائية مع الدنيوى مثل وجهى العملة، لكن مع وجود فارق فى الطاقة الكامنة، فالعالم ينقسم إلى هذين التوجهين اللذين يرتبطان بدورهما بثنائية دينى/علمانى أكثر من ارتباطهما بثنائية طاهر/ مدنس (يشمل المقدس هاتين الصفتين) أو النقيض روحاني/ مادى. ونتيجة لذلك يحدث تحول عند مفهوم دوركهايم Durkheim؛ نظرا لأن الإله لم يعد المنشئ للمجتمع، يعود تأسيس المجتمع إلى إرادة البشر المشتركة، فالآلهة مأساة اجتماعية والمقدس تأليه للمجتمع. ويستبدل بالعقد الاجتماعى وهم التأسيس، فلم تعد السلطة السياسية تستمد سلطانها من السلطة الإلهية، بل من الشرعية الاجتماعية. وكما أن الـ Mana – تلك القوة الجماعية المبهمة، والتى سنتناولها لاحقا – تعتبر محفزًا غامضًا للبشر والأشياء فإن الطموطمية ترمز إلى قوة المجتمع، كما هو موضح فى كتاب "الأشكال الرئيسية لحياة دينية" الصادر عام ١٩١٢م، وتحصر الروح فى تجسيد مانا Mana. ويقوم المقدس بصياغة المحرم الذى يحدد المجتمع من خلاله ما يجب تقديسه والقوانين التى يحكم بها، والعقوبات التى يفرضها.

المقدس وفقا لإلياد:

١) يختلف معنى المقدس عن معنى الدنيوى، ويمكن للمقدس أن يظهر بأى طريقة وفى أى مكان فى العالم الدنيوى، ولديه القدرة لتحويل أى شىء كونى للنقيض من خلال وسيط كهنوتى (وفى هذا السياق لا يبقى الشىء على حاله حتى إن كان شيئا كونيا ظاهره لا يقبل التغيير).

٢) تصلح هذه الجدلية حول المقدس لكل الأديان وليس فقط "للديانات البدائية". تبدو هذه الجدلية صحيحة فى عبادة الأحجار والشجر كما فى التصور الحكيم للآلهة الهندية أو فى السر الأعظم للتجسيد.

٣) لا نجد فى أى مكان فقط كهنوتا بدائيا (القوة السحرية غير المألوفة والخارقة والجديدة: مانا Le mana)، لكن أيضا آثارا لأشكال دينية ذات آفاق لمفاهيم متطورة سامية (مخلوقات عليا، قوانين أخلاقية، علم أساطير...).

٤) نجد فى كل مكان حتى خارج إطار آثار الأشكال الدينية السامية نظامًا يستوعب الكهنوت البدائى. ولم يستنفذ الكهنوت البدائى هذا "النظام"، ولكن تشكله كل التجارب الدينية للقبيلة (المانا والقوة السحرية الخارقة... إلخ والطوطمية وعبادة السلف... إلخ) لكن تشمل هذه الأشكال أيضا عينات لتقاليد نظرية لا يجب اختصارها فى طقوس سحرية بدائية، على سبيل المثال: الأساطير المتعلقة بأصل العالم والجنس البشرى والتفسير الأسطورى للحالة الإنسانية الحالية والتقييم النظرى للطقوس والمفاهيم الأخلاقية...).

Mercea Eliade, Traité d'Histoire des religions, Paris, Payot, 1949, p.38-39

وعلى غرار ن سودربلوم N.Soderblom الذى قام بتفسير الأصل النفسى لمفهوم المقدس من خلال رد الفعل فى مواجهة المدهش الكاشف عن وجود الخارق والموجود أيضا فى الورع البروتستانتى. يؤكد رودلف أوتو Rudolf Otto أن القوة المقدسة ذات المفهوم المشترك، أيًا كان مسمّاها، تعتبر مصدرا للروحانية التى تؤدى إلى معرفة الإله. وأوضح أوتو Otto فى كتابه "المقدس Le Sacré"، الصادر عام ١٩١٧، التجربة الجديدة والفريدة التى يمكن أن تؤدى إلى الوصول إلى جوهر الدين: يجعل الإنسان من الإله أصلاً وسببًا ساميًا للوجود. انطلاقا من الإصرار على العلاقة المباشرة مع قوى دينية مقنعة، ومفيدة، وجليلة، وخيرة، يستغل أوتو Otto المقدس كقوة إلهية (قوة الآلهة المحددة وقوة مانا الخفى وفقا لدوركهايم Durkheim)، وكقيمة روحانية. ويؤدى الشعور بأن يكون الإنسان مخلوقا إلى احترام المقدس فى صوره المختلفة: منفر وجذاب، طاهر ونجس، ونافع وضار، والذى توجزه الكلمات اللاتينية: Fascinans , tremendum , mysterium. وباعتبار الجلالة La majestos سرا، تبهر المرء لدرجة أنها تضع مرتكب الخطيئة تحت وطأة الهلع الدينى.

وبدلا من التركيز على التجربة الداخلية للمقدس، يرى مرسا إلياد Mircea Eliade أنها معطى مباشر للضمير الذى يهتم- على وجه التحديد- بالكشف التاريخى للمقدس والتصورات الكهنوتية (ظهور: Phanein، مقدس: hieros) فى محور علم الظواهر الذى كتب عنه ج. فان درلووف G.Van der Leeuv.

يبدو المقدس، باعتباره نظيرا بلا منازع للقدرة والواقع، وبكونه خيرا وخطرا، كقوة عليا من خلال إشارات يكشف النقاب عن بعضها. ويميز المؤلف بين مورفولوجى المقدس من جانب (أشياء وسيطة، نماذج سامية مقروءة فى الأساطير والرموز) وبين أنماط المقدس من جانب آخر (تفسيرات مختلفة للكهنوت نفسه بواسطة جماعات مختلفة من المؤمنين: نخبة من رجالات الدين، وتكتلات من العلمانية).

وينقل إلياد **Eliade** وأوتو **Otto** الإشكالية الكهنوتية إلى المقدس، لكن إذا لم يشكل المقدس تجسيدا للإله الغربى، فماذا عن الإيمان البسيط والعقيدة فى الأديان الأخرى، التى يتنوع فيها جوهر المعتقدات والأساطير والطقوس والرموز؟ وهل من الحكمة الحكم على المقدس بأنه المشبع بالقوة وأن الدنيوى مشبع بالواقع المشكوك فى أمره؟ وهل من الأهيمة أو من الهزل القول: إن الله موجود؛ لأن المقدس يتجلى للإنسان؟ أى إله وأى مقدس باستثناء الأفكار الجماعية المتناقضة التى صنعناها بأيدينا؟.

وبدلا من الاعتقاد فى المقدس والدنيوى باعتبارهما منفصلين ومتناقضين، يجب محاولة فهم التداخل بينهما وتشابك هذه المعانى غير الثابتة فى التاريخ، والتى تنطوى على درجات: ابتداء من القدسية المنتشرة حتى الانبهار أمام الإله الذى يصوره الحيثيون كالنور ذى الوهج المبهر.

الجدلية المتذبذة للمقدس والدنيوى:

وإذا أردنا التسليم بأن المقدس يخفى حقائق مؤكدة، سنندهش على الأقل من تنوعها ومن التفسيرات غير المتناسقة، ومدى انتشار مفهوم المقدس وأشكاله فى الطبيعة (حجر أو شجرة مقدسة)، وفى العالم السماوى (آلهة وملائكة وشياطين)، وفى التاريخ الاجتماعى (سلف مقدس) وعند الفرد (صوفى أو قديس)، ما هى طبيعة القوة الخارقة التى تنسب إليها؟

لا يكفى الاستناد إلى إيمان دينى، المسيحية فى العادة، لتقديم تعريف لمعنى المقدس. بالإضافة إلى ذلك، وفى جوهر كل دين، سوف نميز بين إدارة المقدس من قبل متخصصين، وتجربة المقدس. ويكون أحيانًا من إمكان العاطفية النابعة من

الأعماق والتجربة الدينية الشخصية أن تختصر التعبير الذهنى والطقسى لإيمان مؤسسى. وهل الفصل بين مفهوم المقدس والدنيوى يؤكد أن الاختلاف والتفوق شيء ثابت فى كل حياة دينية؟ فى الواقع، تحدد الجهات المقننة للأديان الخطوط الفاصلة بين المقدس والدنيوى بطريقة تطبيقية. وفى الصدد، بيَّن كايوا Caillois فى كتابه "الإنسان والمقدس L' Homme et Sacré" أن التمييز بين الدينى / العلمانى أو بين المقدس / الدنيوى لا يوجد فى عدد من المجتمعات؛ لأن الدين يظهر فى الحياة اليومية: مأكل، وملبس، ومسكن، وعلاقات مع الأقارب والأجانب، وأنشطة اقتصادية، ووسائل ترفيه. ولا، الدين جزء لا يتجزأ من الحياة، لا يتم تمييزه عن الجوانب الأخرى للحياة. ولأن كل مناحى الحياة تتأثر بالدين سواء كان فى شكل علاقة أو انعكاس لقوى إلهية فى الهند الفيدية، انطلاقا من أى منطق، هل يمكن عزل منطقة دنيوية عن الرؤية المقدسة للكون؟.

القول إن حدود المقدس / الدنيوى يختلف وفقًا للدين (نجاسة الخنزير، وتقديس الزواج من امرأة واحدة فقط). ووفقًا للعصر (لم يعد القمر مقدسًا)، يؤكد ما ينكره علماء اللاهوت: "مرونة" المفاهيم وجوهرها. وحتى إن أمدتنا الأساطير بالثالوث: الأب – الأم – الابن (براهما وإندرا وفيشنو فى بلاد الهند، أوزوريس وإيزيس وحورس فى مصر) ويقصد بذلك عقد مقارنة تصنيفية بسيطة.

ويعتبر كل إنسان الإله الذى يؤمن به أساس دينه، ويعتقد أن الأديان الأخرى نشأت من الحماقة والخوف والضعف الإنسانى، إلا إذا اعتبرها حجر الزاوية للديانة التى يعتنقها، وأثرًا مشوهًا ومطمسًا للدين الحق، كما يعتبر الشرك دينا دونيا. لكن ما سبب هذه التعددية فى المعتقدات؟ ولما هذه الأقنعة المختلفة للمقدس زمانا ومكانًا؟ ولماذا هذه المقدسات المختلفة والمتنافرة؟ هل يمكن للمقدس الدينى أن

يستند إلى الإيمان بالوحى أو تجربة السمو التى قد لا تقبل أى محاولة للنقد؟ إذا تحدثنا عن التجربة الشخصية للمقدس فسنجد كثيرًا من الغموض يكتنف هذه التجربة والأسباب التى دفعت الإنسان لها!.

الحركة والانتشار الحالى للمقدس:

تعد الفكرة التى تربط تقهقر المقدس بتقدم العلم فكرة مبتذلة، ورغم ذلك لا شىء مؤكد على الأقل! فلا يعد التغيير الذى طرأ على الرموز فناء لها؛ لأن فقد معنى أصيل لا يعنى الفشل فى خلق معان أخرى، ولا محو بقايا الدين الشعبى على سبيل المثال. والدليل على ذلك تخيل آلهة جديدة فى مصر القديمة، وفى بلاد اليونان وروما، وكذلك التحولات التى طرأت على المسيحية بسبب المذاهب، كما تبين الكنائس الجديدة التقسيمات فى النحل والمفاهيم الجديدة. وما زالت تنغمس الحياة العادية فى الأسرار الغامضة، والسحر الشيطانى ابتداء من الإيمان فى الأطباق الطائرة حتى حب عبادة المشاهير فى مجال (الرياضة، والسينما، والتليفزيون)؛ ومن الانبهار بعقائد ذات سلطة مطلقة مثل (هتلر، وستلين) حتى سر الخوف من الفيروس الذى يربط أروس (إلهة الحب عند اليونان) وتانانوس (إله الموت فى الأساطير اليونانية)، من إغراء رب المال حتى التذوق فى جمال طبيعة نقية يا له من مقدس شارد! فكما احتج ر. باستيد **R. Bastide** على المقدس الهمجى، عارض المقدس المستأنس من قبل الكنائس! ويوضح أيضا عودة التعاليم الباطنية، مثل فك الرموز غير المألوفة، والفريدة، والجديدة الإيمان الدائم بالقوى السحرية الدينية؛ لأن المقدس ينبع من الإيمان.

والدين الذى يتحدث باستفاضة عن الإله ليس إلا تفسيرا محتملا وتنظيما للمقدس، وباعتباره إيمانا بقوى تفوق قدرات الإنسان، يوجد المقدس خارج الإطار المؤسسى للدين الشعبى من جانب، وعلى هامش الدين من جانب آخر، مثل: السحر، والشعوذة، والشامانية. وأخيرًا يرتكز التدين بدون دين على قيم معاصرة منتجة لمعان تستعيد الطقوس الدنيوية، والشعائر الدينية ذات الطابع السياسى من خلال فتات المقدس. وتستحضر الأخلاق العلمانية حب الوطن المقدس، والروابط المقدسة للزواج، والاحترام المقدس للأبناء تجاه الآباء، ليكن المقدس الدنيوى مقدسا مشتقا عن صفة وليس اسما، هذه قضية وجهة نظر!.

إفراغ المقدس من جوهره:

بالرغم من أن النظام اللاهوتى سن الاستقلال الدنيوى عن المقدس بشأن بداية الخلق، فى الحياتين: الدنيا والأبدية، ألم يعتمد المقدس على الفكرة التى صنعناه منها بوصفه متغيرًا وفقًا للأديان؟ تنسب الشعوب للمقدس محتويات متنوعة: عبقريات، وآلهة، وقيمًا ميتافيزيقية، وقوى عليا، تنتمى إلى مجال المستحيل بلوغه وصياغته، وإلى الحتمية القاطعة، والذاتية المفروضة، التى لا يسأل عنها لكن التى، فى الواقع، ترجئ إلى عالم الغيب الأسباب الاجتماعية والكونية.

يعد المقدس الدينى مثل المقدس السياسى أو الاجتماعى بمنزلة الشىء الخارج عن إرادتنا وعن قدرتنا: هو الأسطورة أو الضمان لكل الذين يتحملون عبء الذى لا نسأل عن مسئوليته. إنها وسيلة لتنظير العجز! فلا يتحملون المقدس إلا المعنى الذى نفترضه من خلال العوامل الخارجية، والذى نعبر عنه باستخدام ألفاظ، ومن خلال شعائر. ويبدو أن تجليات المقدس (hiérophanies)، والتى هى من تجليات الإله (théophanie) أصبحت من تجليات القوة (كراتوفانى Kratophanie).

وإذا عرفنا الحقيقة الدينية بالتجلى، نجد أنها تشير إلى تجربة لسلطة ما أو شيء آخر، لا نستطيع تأكيده إلا بسبب الارتباط الجوهرى، والسلطة هنا تعنى الحقيقة النهائية، والمختلفة جذريا أو النعيم المطلق. فالإيمان هو الذى يصنع المقدس ويحدده فى هيئة وحى. وباختصار، تتكون التجربة الداخلية بطريقة خيالية من حقائق خارجية، ويعتقد أن التجربة الداخلية تأتى نتيجة فعل خارجى لكيان يقدسه الإنسان. وفى حالة تجلى المقدس وكأنه جزء لا يتجزأ من وعى الإنسان المتدين، لا يسمح باستنتاج وجوده خارج هذا الوعى. فى الواقع، هل يعتبر المقدس شيئا آخر غير الإيمان بحقيقة عليا يمكن أن تعطى معنى لنظام العالم، حين نجهل مبادئ هذا النظام؟ ومن هنا جاءت صفات الغيب، وفائق الوصف، وبعيد المنال...

فى الحقيقة: يختلف الفرق بين المقدس والدنيوى (مشكلة حديثة) اختلافًا كبيرًا وفقًا للأديان. ففى العديد من المجتمعات التقليدية، لا يعرف مقابل للفظ "دين" لعدم وجود مؤسسة دينية مثل الكنيسة، التى تكونت من مجمل النظام الاجتماعى. وتدعى كل الأديان سماويتها وليس فقط الأديان الكتابية. وتخترع لنفسها أدلة. ما قيمة ذلك بموضوعية؟ استنادًا إلى مشاعر وفكرة وطموح، لا يمكن قول شيء عن الوجود الحقيقى لجزء من كيان إلهى خارج الإدراك، بما أنه يمكن تفسير أى شيء بمنزلة تجلٍ لقوة خارقة للعادة.

الفصل الثانى:
أشكال افتراضية
للدين البدائى

إذا كانت قضية المقدس تشغل عالم الاجتماع دوركهايم **Durkheim**، وعالم اللاهوت أوتو **Otto**، والفيلسوف كايوا **Caillois**، ومؤرخ الأديان إلياد **Eliade**، فإن لها صدى بسيطًا عند علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين، والمهتمين بطريقة تجريبية بالعقائد والأساطير والطقوس والشعائر. لا دليل يسمح لنا أن ندعى أن وضعًا دينيا كان أقدم من وضع دينى آخر. وبما أن الصراع قد تلاشى فى هذا المجال، سوف نعرض ببساطة فى هذا المقام الاستخدام الدارج لألفاظ ونظريات أثرت فى مناقشات علماء الأنثروبولوجيا التى تناولت: الطبعانية والصنمية **Fétichisme naturisme**، ومذهب حيوية المادة – أنيمسيم **animisme**، والمانيسم (**Manisme**) والطوطمية، والمانية، والتابو.

- جوهر الأشياء:

الطبعانية (Le naturisme)

يمكن تعريف الطبعانية (**Le naturisme**) بأنها عبادة بسيطة للظواهر الخارقة للطبيعة، يعتقد أنها تتمتع بقدرات كونية، والتى تظهر أحيانا مجسدة (م. مولر **M. Müller**)، كذلك يمكن اعتبارها موقفًا كونيا لفهم العالم باعتباره مجموعة من الرسائل التى تحتاج إلى تفسير. ووفقًا لنشأة الكون عند اليونان، انفصلت الأرض الواسعة من الجانبين (جايا – **Gaia**)؛ عن السماء أورنوس (**Ournos**) بمساعدة ابنها كورنوس (**Coronos**) الذى قام بخصى والده بالمنجل، وهى مقر آلهة اليونان الاثنى عشر فى ارتفاعها وأرض التيتان **Titans** فى عمقها. وتعتبر هذه الأرض بمنزلة الأم التى تطعمه بسخاء، لأنها شديدة الخصوبة. ابتداء من الشمس راع (**Ré**) حتى الإله الهندى سوريا **Surya** الذى يطوف السماء راكبا عربته، من الشمس النمر، للإنسانية الأولى لإمبراطورية الأزتيك، إلى شمس مايا

التى تتنكر فى شكل طنان[٧] من أجل مغازلة القمر، يظهر نجم النهار كرمز للذكورة الطاغية، شديد القوة والحياة، لدرجة أنه أصبح تيارا دينيا ينشر نظاما يقوم على أساس زائف للأديان المتعلقة بالشمس (ج. إليوت سميس G. Elliot Smith وج. بيورى J. Perry).

يرمز شكل الهلال إلى إيزيس المصرية، وأرتميس اليونانية، وديانا الرومانية، اللاتى يجسدن مبدأ الأنوثة وفقًا لمراحل ميلاد القمر الجديد. ولا تعتبر الحوريات المصدر، بل تبررن الصفة المقدسة؛ لأننا نعتبرهن إلهات. يقدس أتباع فون Fon ويفى Evé من العبيد فى الساحل الأفريقى هيفيوسو Héviésso إله الرعد، كما يقدس سكان إستراليا الأصليون ثعبان قوس قزح. وكان يعبد فى اليابان جبل فوجياما Fvjiyama. ونال مامى واتا Mami Wata احترام المؤمنين، وكذلك شاكبانا يوروبا Chakpana Yoruba إله الجدرى. وتقدم القرابين إلى الأحجار وبعض الصخور عند قبائل الكوتوكو Kotoko فى تشاد، وفى بنين يعتقد أن خشب الإروكو Iroko يحتوى على أرواح، ويسمح بتشكيل كرات تستخدم كمقاعد تشبه مقاعد السلف. ورغم ذلك، ليس هناك شىء خفى فى انتظام حركة النجوم (عدا المذنبات أو ظاهرة الخسوف)، وأيضًا فى نمو النباتات! وتأتى العاصفة فى المناطق القاحلة كبشير لهطول المطر النافع. ويعترض دوركهايم على أنصار نظرية مذهب الطبيعة الذين يعتمدون على الانطباع الذى يدعى سحق الإنسان فى مواجهة الطبيعة معتقدًا أن الانتظام لا يمكن أن يتسبب فى الدهشة أو القلق. فى الواقع، إن الإنسان المندمج فى هذا الكون يقوم بتسميته ويعمل على تحويله، يدركه، بوصفه مستودع إشارات.

وهل بسؤال الأبراج، وارتداء عقد من العنبر، والاعتزاز بتميمة، يصبح موقفنا موقف المؤمن الحقيقى من القوى الطبيعة؟ لا تتوجه العقيدة والعبادة بالنسبة لنا كما بالنسبة للبدائيين الزائفين إلى الشىء المادى لكن إلى قوة تمثلها. يطلق

---

(٧) عصفور صغير زاهى الريش طويل المنقار قوته الحشرات ورحيق الأزهار.

مزارعو الأرزديولا فى السنغال على الإله لفظ المطر لكن لا يعبدونه. سنميز إذا بين عبادة الطبيعة (وجهة نظر خاطئة للمتخصص فى علم الأجناس)، وفكرة مشاركة عنصر من عناصر الطبيعة لقوة إلهية سامية. يعتبر موضوع العبادة فقط هو تجلى المقدس وتجلى قوة إله ما للمؤمن. وإجمالا، وبالنسبة للنهج الدينى، تعد الطبيعة وسيلة وعائقا على السواء (بسبب انتظامها والمعرفة العلمية المكتسبة عنها أو التى نتخيلها عنها).

الصنمية Fétichisme:

على نفيض عبادة رب المسيحية، تعرف الصنمية بأنها إيمان بالقوة الخارقة، واستخدام أشياء مصنوعة بصفة عامة كوسيلة للعبادة (تماثيل صغيرة، وتميمة، وتعويذة، وعناصر مختلفة موضوعة فى حقيبة من الجلد أو مدفونة فى إناء من الفخار). بالنسبة للبرتغاليين الذين احتكوا فى نهاية القرن الخامس عشر بسكان خليج غينيا، يقصد بالصفة **Feitiço** كل ما هو مصنوع، وكاسم يقصد به شىء خارق وساحر (سحر وشراب الحب أو الموت). ويختلف معناه فى الأنثروبولوجيا عن معناه فى المفهوم الماركسى. ويقصد به فى علم النفس التحليلى: الارتباط المفرط للشهوة الجنسية بأجزاء من جسم الشخص المحبوب، أو الارتباط بشىء يؤثر فيه عن قرب.

وبالرغم من أن "الصنمية" **le Fétichisme**، محمل بدلالات سلبية، فإنه أصبح مرادفا لعبادة الأوثان عند البدائيين الذين يعتقدون فى قوة أشياء قادرة على تحقيق الحماية أو أدوات مساعدة لممارسة الأنشطة السحرية، ولا ينبغى تشبيه الأوثان بصور العبادة أو ببيت العفاريت، لكنهم بالأحرى "بطارية لشحن الطاقة" تعمل وفقًا لمبدأ "السلاسل اللطيفة" (مارسيل موس **Marcel Mauss**)، ووفقًا لقواعد رمزية تحدث أثرًا يتمناه الفرد أو جماعة.

لا تعبر الأصنام أو الأشياء المعبودة عن أى إله مجسد، بل يمكن توجيه قوتها المتغيرة الشكل للشفاء أو للإغراء من أجل التأكيد على ازدهار قوتها أو ضعفها. ويخشى الأفراد هذه الآلهة أو يحترمونها بسبب هذه الازدواجية.

وتعد البلورات ورقائق العظام أو الأسنان أوثانا يضعها سكان أستراليا الأصليون بطريقة رمزية فى جسد الإنسان، ثم يتم إخراجها بغرض تحقيق الشفاء. وتستخدم أيضا المكونات العشبية (شراب نباتات معالج متنوع يتناوله المريض ثم يقومون ببصقه على المريض) أو تماثيل فكوندى فى زائير المرشوقة بالمسامير والشرائح المعدنية لتحقيق أمنية وإيقاف مرض أو سوء حظ.

ولكى يكون السحر فعالا، يجب عند بداية عمله، اتباع بعض القواعد والوصفات والصيغ، غالبًا ما يكون ذلك بتدخل من الساحر الذى يتميز بالقوة ويتحلى بالمعرفة. ويتحمل الإنسان المستفيد من أعمال السحر تكاليف الجلسة العلاجية. ولا ينجح العلاج دون أداء صلاة وتقديم قرابين وتطهير، وأحيانا تقدم ذبائح إلى السحرة الأقوياء. يستخدم ذلك السحرة أو المسئولون عنهم من أجل الحصول على طاقة روحانية لتعديل اتجاه القدر لصالحهم، والعمل على شل أو إخضاع الأرواح المنافسة من البشر الأحياء أو من "الموتى الأشرار".

على خلاف الإنسان الورع المتضرع، يسعى المعالج بالسحر ليكون نشطا وفعالا. فهو يفضل اختيار القوى والقدرات التى تم رصدها عند التأمل الداخلى. وبسبب تراكمات أعمال السحر الناجحة، يتفوق الساحر على منافسيه من السحرة، ويحصل على تمويل مالى من شأنه زيادة شهرته.

فى الوقت الذى قام فيه سيكو توري **Sékou Touré** رئيس غينيا بشن حملة عام ١٩٦١م ضد ممارسة أعمال السحر، فى محاولة لإلغاء سيطرة التنجيم المنافس للسياسة. على النقيض، يحيط رؤساء سياسيون أفارقة آخرون أنفسهم بالأوثان، من أجل جذب القوى الخارقة نحوهم، لحمايتهم من المعتدين.

الإحيائية – Animisme:

يعد إي. بي. تيلور **E.B Tylor** من بين المنظرين الأوائل الذين طرحوا فكرة الدين البدائي (نظرية مبهرة معقولة فقط من الناحية النفسية، لكن غير مثبتة من الناحية التاريخية). ويعتقد إي. بي. تيلور **E.B Tylor** أن تطور النظم الدينية يستقي مصدره من الإحيائية البدائية والمعروفة بالاعتقاد في كائنات روحانية.

وجاء تصور مفهوم الروح بفضل اندماج فكرة مبدأ الحياة، وفكرة القرين أو الشبح غير المحسوس، الذي يمكن أن ينفصل عن الجسد الشبيه به. أوحت الأحلام الليلية والتخيلات النهارية هذه الفكرة إلى الشعوب البدائية. وتوضح الفكرة أن القرناء يعيشون منفصلين عن أفراد مبعدين أو عن المتوفين.

ويقدم تيلور **Tylor** تفسيرًا تسلسليا عن تطوير الإحيائية وفقا للمراحل التالية: الإيمان بالقرين، ونسب الروح إلى الحيوانات، ثم إلى الأشياء، وعبادة أرواح الموتى والسلف، والسحر وعبادة الأوثان، والإيمان بتعدد الآلهة، والتوحيد، لكن لا يقوم هذا الافتراض التطوري على أي معطى دقيق تم رصده بطريقة موضوعية. وأوضح كل من ج. فريزر **J. Frazer** و م. موس **M.Mauss** أن الدين يختلف تمامًا عن عبادة الأرواح، ولا يمكن أن ينحدر منه تاريخيا، وأنه يجب الفصل بين الإيمان في روح مستقلة عن الجسد باعتبارها بالضرورة معبودا.

وأوضحت الأنثروبولوجيا الحديثة أن الروح في المجتمعات القديمة لا تأخذ بالضرورة شكلاً يتميز بقوة عامة وعشوائية (مانا)، وليست دائمًا في شكل روح-جني يقاوم داخل واقع مادي، وليست أيضًا نموذجًا فريدا لمفهوم أخلاقي وقانوني للأنا ولشخص ما. ولا يوجد دليل يثبت أن البدائي يتصور كل شيء في الطبيعة على أنه إحيائي وأن روحه "تتصهر" في الكون أو جماعة، وأنه يجهل أيضا ثنائية الجسد والروح. يعتقد كثير من المجتمعات في وجود أرواح عديدة عند الفرد الواحد، تظهر من خلال ركائز وظيفية (المخ والتنفس)، وصور (الظل والشبح)،

ورموز (اسم وإشارة مميزة)، ونماذج لأنشطة (روح مقيدة وروح خطيرة)، وتتمتع كل روح بوظيفة متميزة. وبصفة عامة، يتم الاهتمام بالقدرة على الإحياء (anima) أكثر من القدرة على الأداء (animus).

وبالرغم من هذا الغموض المتنوع ولعدم وجود مصطلح آخر، فإن استعمال مصطلح "الإحيائية" ما زال شائعًا. وتم التعبير عن مواصفات الحياة في شكل شخصيات وقوى (أرواح، وعفاريت، وأرواح، وأسلاف أجلاء، وآلهة وسيطة بين الإنسان والإله الأعظم) تحرك الكون وتعمر مجمع الأرباب التقليدى.

وفى عام ١٩٠٩م اشتق روبير ماريت Robert Marett مصطلح الإحيائية من أجل تمييز اتجاه اتخاذ الأشياء على أنها أحياء، عن النزعة المزعومة، من قبل البدائيين، عن إمكانية تعمير الكون بالأرواح الخيرة أو الشريرة. تلحق فكرة ماريت عن "تنشيط الطبيعة" بفكرة هيوم Hume الذى يؤكد "الاتجاه العالمى الذى يتصور أن كل المخلوقات الأخرى تشبه الإنسان". يطرح مذهب الحيوى vitalisme القريب من الإحيائية فكرة الأرواح التى يمكن أن تعد أساسًا للحياة العضوية والحياة الفكرية. ورغم ذلك، تبقى مشكلة التمييز بين الروح والنفس معلقة؛ لعدم وجود أدلة تبين الفرق بينهما.

المانوية (Mânisme) وعبادة أرواح السلف:

لا يمكن التحقق من ادعاءات هيربير سبنسر Herbert Spencer وجمس فريزر James Frazer التى تؤكد أن الخوف من الموتى هو أصل الدين البدائى. ورغم ذلك، فإن من الصحيح اعتبار مفهوم الحياة بعد الموت Post Mortem لبعض العناصر الروحانية للشخص موضوعًا مشتركًا فى كل الأديان.

وتظهر عبادة السلف – سواء كانت فى شكل آلهة أو فى شكل وسطاء مميزين بين الإنسان والإله – من خلال طقوس الموت والجنائز، وأيضا فى شكل أدعية للمتوفى، وقرابين فردية وعائلية تتم من خلال إراقة الخمر ودماء الأضاحى فى

أماكن محددة؛ لتجعلهم من المرضى عنهم فى العالم الآخر. ومن المفترض أن يعرف الأسلاف فى اليونان، وروما القديمة، وفى الصين، وفى اليابان، وفى أفريقيا، أولئك الذين عبروا حاجز الجهل بعد الموت، عالم الغيب والشهادة، وكذلك أسباب الأحداث التى تقع فى الحياة الدنيا. وينسب إلى السلف ثلاث وظائف رئيسيات:

- التجديد البيولوجى للنسب من خلال تدخلهم فى المواليد والعمل على خصوبة الأرض.
- ضمان بقاء النظام الأخلاقى والاجتماعى، أى العادات والتقاليد والقيم التى أرسوا قواعدها بأنفسهم، وهم على قيد الحياة، ويقومون بعد الموت بمعاقبة مرتكبى المخالفات التى تلحق الضرر بمصالح المجتمع.
- حماية أنسالهم؛ وذلك بمنحهم السلام والصحة والحياة الكريمة. كما يحذرونهم من خلال نبوءة أو وحى من مكايد تدبر من قبل أعداء الأسرة.

ويشترط للوصول إلى السلف الحياة المثالية، والنزاهة البدنية، والنفسية، وأن تكون الوفاة طبيعية. ومن بين الموتى يتم استدعاء أولئك الذين استوفوا متطلبات السلف الاجتماعية والدينية: الذين حظوا بتميز الأنساب، وكلفوا بوظيفة رئيس، وأثرت أعمالهم الخيرية فى الحياة العائلية. ويتم تأسيس التواصل الروحانى بين الأحياء والأموات بطريقة أقل مع مجتمع الموتى، حيث تبقى الفكرة مبهمة مجردة من التواصل مع بعض السلف ذوى الأنساب الرئيسية الذين لم يذهبوا فى طى النسيان. ويخصص فى تركمانستان قبر للجد الأكبر لكل قبيلة، ويصبح قبلة للحجيج. وعند قبائل دوجون بمالى **Les Dgon de Mali**، يمثل ثمانية أجداد أصل تقسيم الشعب إلى ثمانى عائلات. وبالطريقة نفسها، تمثل عائلات الكيشوا **Quetchua** فى شيلى المتوفين الأوائل فى شكل مومياوات، ترجع إلى فترة ما قبل وصول كريستوف كولومبوس إلى أمريكا، ويمكن لعائلات الومانى **les Wamani**،

وهنود الأمازون لقاء أسلافهم فى شكل روح – تابير[٨]، وآيل وكلب الماء أو فى شكل نجمة. وفى الصين تحتل عبادة السلف مكانة محورية خاصة فيما يتعلق بالأنساب الملكية والأسياد، ويخصص لكل عائلة كبيرة معبد للأجداد يحتوى على ألواح محفور عليها أسماء الأجداد المعبودين. وحين يتغير الموسم، تقام الاحتفالات التى تقدم فيها القرابين من لحم وحبوب وخمور معطرة، ولكن يسبقها فترة زهد وتعفف.

– بعض المفاهيم الوثنية:

طوطم totem ومانا Mana وتابو tabou

الطوطمية Totémiisme:

تحظى الطوطمية باهتمام خاص فى الأنثروبولوجيا. يستند جون مكلينان **Johon Mclenan** (١٨٧٠م) على أبحاث ج. جرى **G. Groy** (١٨٤١م)، واستنبط منها مبدأ الدين البدائى القائم على عبادة الحيونات والنباتات وأشياء أخرى مرتبطة بسلف العشيرة.

والطوطم: لفظ منقول عن قبيلة الفونكين[٩] التى تنتمى إلى شعوب الجيبوا **Ojibwa**، ويقصد لغويا بلفظ أوتوتيمان: فئات أنواع الحيوانات والنباتات المستخدمة لإعطاء اسم لعشيرة ما، ثم أصبح شيئًا يقصد به الانتماء، مشيرا إلى المشترك الدينى بين أولئك الذين يحملون اسم الرمز (طوطم) نفسه، ويقدسونه ويعترفون به سلفا لهم. والطوطم هو شعار يرسم على أعمدة وأسلحة، أو على الجسد، وحيوان أو شيء تسمى به العشيرة، ويكون ذا صلة بأحد الجدود الأسطورية لها، وهو أساس بعض المحرمات الغذائية (لا يؤكل حيوان الطوطم) والجنسية على وجه الخصوص (لا يجوز الزواج من خارج العشيرة الطوطمية).

---

(٨) حيوان أمريكى استوائى شبيه بالخنزير.

(٩) عائلة تتحدث اللغات الهندية فى شمال أمريكا.

وفى حين طرح كل من ج. فريزر J.Frazer وأرنولد جونيب Arnold Van Gennep من عام ١٩١٠م حتى عام ١٩٢٠ نموذجا مثاليا للطوطمية فى محاولة لرصد آثارهم فى العالم، قام آى جولد نويزر بنقد الخلط بين الزواج من خارج العشيرة، واسم طوطمى، وصلة القرابة مع الطوطم. وبصفة عامة، تصور أتباع الطوطمية أن مذهبهم هذا يشمل ظواهر مختلفة نادرا ما تجتمع معًا: طريقة تقسيم القبيلة ليست ثابتة فى كل القبائل (عشائر وشاردات وأقسام فرعية)، ويمكن تطبيق الأسماء الطوطمية ليس فقط على التقسيمات الاجتماعية الفرعية، بل أيضا على جماعات وأفراد (يختارون رمز الطوطم). ولم يتم تحديد هذه الأسماء من الحيوانات ومن النباتات فقط، نظرا لأن بعض العشائر تحمل اسم المطر والشرق والموسم وإله مجسم واسم مرض. يجوز الزواج من خارج العشيرة فى معتقدات غير طوطمية: فى النظم الطوطمية، لا يتناسب دائما الزواج من خارج العشيرة مع التقسيم المبنى على الأسماء وبين أفراد أتباع من الطوطم نفسه. ولا يتطلب الزواج من خارج العشيرة دائما فكرة وجود علاقة وراثية أو دينية مع الطوطم. ويعد الطوطم محرما أو غذاء مفضلاً طبقا للحالة (ولا يقتصر معنى الشعائر المرتبطة بها على خصوبة العشيرة الطوطمية المزعومة).

ويرى مارسيل موس Marcel Mauss ودوركهايم Durkheim فى الطوطمية عملية تصنيف لا تعكس بالضرورة التنظيم الطقسى الحقيقى فى المجتمع. وأوضح دوركهايم فى كتابه "الأشكال البدائية للحياة الدينية" Ies Formes élémentaires de la vie religieuse أنه بسبب الطقوس التى تؤدى على عدوى عاطفية قوية جدا، يضفى المجتمع على نفسه القداسة مضحيا برموزه الطوطمية التى تقيم علاقة دينية. وأزعج دوركهايم بذلك علماء الدين. كيف يمكن للطوطمية أن تصبح دينا حتى بدائيا بما أنها تخلو من الصلاة والتضحية؟ كما لو كان النمط الغربى للعبادة قابلاً للتعميم! ومن وجهة نظر فريزر Frazer، لا تعد الطوطمية دينا بما أنها لا تطبق فكرة الإله.

بالإضافة إلى ذلك، عارض إليكن A.P.EIKin، مستندًا إلى نماذج أسترالية، نظرية متجانسة عن الطوطمية، وميز بين:

- الطوطمية الاجتماعية بالتقسيم الجنسى والعشائرى.
- العبادة الطوطمية الأبوية المرتبطة بمكان الميلاد وبالأحلام أحيانًا.
- طوطمية فردية.

لا تحتوى هذه الطوطميات على المبادئ الرئيسية نفسها ولا على أشكال التعبير ذاتها.

ونعلم أن فرويد Freud فى كتابه Totem et tabou (1913) ، استنتج من قتل الأب حرمة تناول الطوطم، وربط حرمة جماع الأم بقاعدة طوطمية، خاصة بالزواج من خارج العشيرة، لكن ما الدليل على هذا القتل الأصلى المزعوم للأب؟.

بالإضافة إلى أن الزواج من الأقارب لا يتعلق فقط بالعلاقة الجنسية مع الأم. ومن محض الخيال، بين تحريم تناول الأغذية وإقامة علاقة جنسية، خاصة أن الطوطميات لا تحرم دائما الأغذية. ورغم ذلك، من الصحيح أن الفكر الطوطمى يتضمن مواقف طقوسية تتعلق بالاحترام والتقوى، وأيضا بطاعة التعليمات والمحرمات مثل كل الأديان. ولا يدل ذلك على قدم الطوطمية مقارنة بالأديان المنظمة أو أديان الخلاص (المسيحية).

وقد سبق أن فهم كل من إى. بى. تيلور E.B. Tylor وإى. إى إيفان – بريتشار E.E. Evans – Pritchard الجانب التصنيفى للطوطمية الذى يعتمد على الربط بين الأفكار. لكن فى كتاب (الطوطمية اليوم ١٩٦٢) للمفكر كلود ليفى – شتراوس Claude Lévi – Strauss، أعلن المؤلف عن تفكيك الطوطمية وتلخيصها فى نظام تصنيفى، وعلاقات خيالية بين الطبيعة والثقافة. وأكد أنها ليست قاعدة لكل الأديان البدائية. ورغم ذلك، يبقى التأكيد على أن التصنيف الطوطمى لا يقتصر على قيمة فكرية، لكن أيضا عاطفية وذلك ما يخفيه ليفى – شتراوس – Lévi Strauss. ولا يمكن تصور الطوطمية على أنها ديانة.

مانا قوة مهولة ومنتشرة:

وجد الميلانيزيون Ies Mélanésiens فى جزيرة فيجـــى Fiddji (١٨٧٨م) وصفا لمفهوم المانا كتبه القس آر. إتش. كورد نجتون R.H. Cordnngton، حيث عرف المانا بأنها قوة مجهولة وخارقة، تم رصدها عمليا خلال تجربة فعالة تثيـــر الدهشة، والذعر، والإعجاب، واستخدم هذا الوصف كحجـــر الزاويـــة لتفـــسيرات لمجمل الأديان البدائية.

وربما تستمد فكرة المانا شعبيتها من غموضها، وما تقدمه من مفاهيم لمعانى أسماء، وصفات مشتقة من الميلانيزيين والبولينيزيين، مثل: تأثير، وقوة، وهيبـــة، وحظ، وسلطة، وإله، وقدسية، وقدرة خارقة؛ ومثمر، وقـــوى، ومتعـــدد، ويـــوفر، ويقدر، ويعبد، ويتنبأ. كما يدين الرئيس بسلطته وبنجاحه إلى المانا الذى يحتفظ به، يدين السلاح بفاعليته والهكيل بقدسيته إلى المانا الذى ينتسبون إليه. ومن مـــصلحة الإنسان أن يتصالح مع مثل هذه القوة الروحانية التى تعد أصل مفهـــوم المقـــدس، الذى يمكن أن يحقق نفعا أو ضرا.

يفترض أن يمثل المانا خطرا للشخص الذى يستعد لإجراء اتـــصال معـــه. يعتقد أحد أفراد قبائل التيكوبيا Tikopia نفسه فى خطر حين يلمس مـــصادفة رأس رئيسه (أر. فريز). كما يمكن لتابوت العهد عند العبرانيين أن يقتل من يجرؤ على لمسه. وقام ج. بياتى J. Beattie بعمل دراسات على سكان نيرو دوأوجادا Nyro dougada. وأظهر أنهم ينسبون إلى ملكهم وشيوخهم قوة خارقة تظهر فى مـــيلاد التوأم أو دخول حيوان برى فى منزل مأهول. ويمكن لبعض الأشخاص، أثناء تنفيذ هذه الطقوس، اكتساب هذه القوة واستخدامها. ويمكن أن نجد مـــصطلحات تعطـــى المفهوم نفسه مثل لفظ نجمية Aste عند قبائل فون Fon فى بنين، ونياما عند قبائل الدوجو Dogon فى مالى، ولفظ بركة عند العرب.

وأوحى مانا Mana إلى موس Mauss الفكرة الأم لتفسير السحر (١٩٠٣م) وباعتباره قوة بلا منازع، وقصد بها الكفاءة العميقة للأشياء التى تتضمن الأفعال الحركية، ويعد محل احترام كبير يصل إلى درجة التحريم (تابو). وباعتباره جوهرًا، يظل مرنًا وقابلاً للتحكم والتحول، ولكن يحتفظ باستقلالية بالنسبة للساحر والشىء المستخدم فى طقوس السحر. وباعتباره قيمة، ينسب إلى كائنات أو أشياء تثير الدهشة.

وكشف دوركهايم عن أصل الطوطمية الأسترالية، مشيرًا إلى أنها قوة مجهولة ومنتشرة، وإله مبهم ومتأصل فى العالم، ومنتشر فى أشياء كثيرة، ويختلف دلاليا عن معنى مانا Mana الميلانيزى: أورواندا هرن (سحر هرن) Orenda Huron إله سيو Waka Sioux وإله ألونكن Mantou Algonquin. ويعد مانا شريان حياة موجودًا عند البشر وفى طوطمهم وهو من نتاج المجتمع يحتوى شيئًا مقدسا. ويصبح المجتمع محل اعتقاد وعبادة يحتويه الغموض بسبب القوى الحقيقية التى يفترض المجتمع وجودها ويعتبرها واقعا غيبيا.

ويرى أنصار الإحيائية (ماريت Marett) فى مانا شكلاً بدائيا ومختلفًا عن فكرة النفس. معارضا هذه الآراء الموضوعية، يأتى رد فعل ليفى – شتراوس Levi – Strauss محملاً بالسخرية عندما يقارن مانا Mana بأداة مجهولة أو شىء فعال. نجد فى التفكير التلقائى أن الفكرة تتبع من فكرنا البربرى. ويمكن تشبيه هذه الفكرة برموز الجبر ذات القيم غير المحددة، والتى يمكن أن تساعد فقط على إقامة علاقات وتمثل "دالة مجهولة"، ورمزا للحالة الأولى (النقية) ولم ينظمها العلم بعد، لكن تتضمن اختراعا أسطوريا وجماليا. رغم إهمال علم الأعراق لمصطلح مانا Mana إلا أنه ما زال مستخدمًا فى إطار شعرى متعلق بالشىء الغامض فى ظاهرة ما. لقد فقد مصداقيته فى دوره كمفسر لمعنى الخارق للطبيعة بسبب غموض هذا التفسير.

تابو ومحرمات:

اللفظ تابو (Tapu) مستعار من اللغة البولينيزية ونقيض لفظ نوا (Noa): دنيوى، وعادى، وفى متناول الجميع. وهو يقصد به عملية منع ذات سمة مقدسة إلى جانب كل ما هو محرم، سواء أكان التحريم بسبب القدسية أم لأنه نجس. ويحمل التابو فى طياته تناقض (الجذاب – الفاتن) والمخيف. ويستتبع كسر التابو عن قصد أو غير قصد دنس شخص أو كارثة طبيعية أو مصيبة اجتماعية، بينما لا يتم المعاقبة على التعدى على المحرم العادى إلا اجتماعيا، ويكون ذلك بالاستنكار والغرامة والسجن والموت.

ويفرض التوسع فى المصطلح البولينيزى فى كل المؤسسات المناظرة التى رصدها المتخصصون فى علم الأعراق، والتى صنفها فريزر Frazer إلى أفعال (علاقة جنسية، وزنى المحارم، والمحرمات الغذائية والقتل)، وأشخاص (رؤساء، وملوك، وأموات وأشخاص فى فترة حداد، ونساء حوامل أو فى فترة الحيض، ومحاربين وصيادين)، وأشياء (أسلحة بيضاء ودم وشعر وغذاء)، وكلمات محرم (تابو) (أسماء وآلهة وموتى، وأقارب، وأشياء مدنسة) يفرض هذا التوسع التمييز بين معنى اللفظ فى السياق البولينيزى والمعانى التى تنسبها كل ثقافة لظواهر متشابهة نسبيا، والاستخدام العام للفظ كبديل للفظ محرم، بين التوضيحات النظرية للمفهوم فى إطار علم الأعراق الدينى.

يربط دوركهايم Durkheim مفهوم (Tabou) بمفهوم مانا (mana) الطوطمى. ويرى فرويد Freud فى كتابه طوطم وتابو (Totem et tabou) أن فى هذا المفهوم تحديدًا للرغبة التى يضع قانونها الأب، ومن بين الأمثلة الأخرى التوضيحية: تجنب إقامة علاقة مع الحماة أو زوجة الأب. ويرى ليفى– شتراوس Lévi – Strauss إمكانية دخول التابو (Tabou) فى متناقضات منطقية تبرز

الاختلاف وترتيب القيم. وهناك درجات من العقوبات يتم تحديدها وفقًا لخطورة الانتهاك وأهمية الأمر المحرم. بالإضافة إلى حرمة الدم (tabou du sang) التي ركز عليها الضوء ل. ماكاريوس L.Makarius، ينبغي الإصرار على إدراج الحرام (tabou) في سياق التدنيس (De la Souillure)، كما أشارت ماري دوجلاس Mary Douglas، واعتبار الخطأ ضمن انتهاك المحرمات.

بصفة عامة، لا يتم تفسير التابو (tabou) من خلال الرصد المتتالي والمتكرر للسلوك والخطر الذي ينجم عنه، بل يتم تحديده من قبل أشخاص ذوي سلطة وفقًا لأحلام ورؤى وتفسير لأساطير أو تجارب حزينة يتمنون تجنبها. كثير من هذه السلوكيات غير منطقي، وأحيانًا كاذب نقلته العادات والتقاليد على أنه أمر إلهي أو سلفي.

- تابو المقدس:

"عندما نتحدث عن علاقة "المقدس" بـ "الدنيوي"، فإننا نتحدث عن تلك المسافة التي تفصل بين ما هو قوي وبين ما هو عاجز نسبيا. إن هذا المعنى يتطابق مع معنى المقدس باللغة اللاتينية ومعناه: الحد والفاصل (Sanctus). ووجود هذا اللفظ جعل له وضعًا خاصًا به. ونتيجة ذلك، لا يعني لفظ مقدس (Saint) الكمال الأخلاقي لا المرغوب فيه أو المحمود. بل على النقيض، يمكن أن تتأرجح هويته بين ما هو مقدس وما هو نجس. وفي كل الأحوال، يمثل القوى خطرًا. تتمتع شخصية المحامي الشعبي le tribunus pelbis عند الرومان بقدسية كبيرة جدا (Sacrosanctus) يكفي أن يلقاه الشخص في الطريق العام لكي يصبح في وضع نجاسة، وعند قبائل الماوري Maori، عند الحديث عن التحريم يأتي معنى Tapu المدنس" وأيضًا "المقدس" ويبرز هنا التناقض بينهما.

ومن هنا لا يمكن على الإطلاق تقليص التناقض بين مقدس ودنيوي بناء على الاختلاف بين الخطير والمسالم. تمتلك القوة قيمة خاصة يتم فرضها على الإنسان

باعتباره خطرًا، لكن إذا كان المقدس خطيرًا فكل ما هو خطير ليس مقدسًا (...). عندما يجد الإنسان نفسه فى مواجهة احتمالية، يدرك أنه أمام قيمة لا يعلم مصدرها.

ولا يمكن الإشارة إليها إلا من خلال مصطلحات دينية مثل "مقدس" أو بألفاظ تناظره تبرز دائمًا الشك أو الشعور بوجود "آخر"، تحث الغريزة على تجنبه، لكن نسعى أيضًا إلى البحث عنه. ويتعين على الإنسان أن يبتعد عن القوة ورغم ذلك، يتعين عليه أن يكتسبها. لا يمكنه تحمل السؤال عن "السبب" أو عن "النتيجة". ونعتبر سوديربلوم **Soederblom** محقًا بكل تأكيد عندما أدرك فى هذا السياق جوهر الدين الذى وصفه بالغموض. وذلك ما نستشعره قبل الابتهال لأى إله، إذ إنه فى الدين، يعتبر تجلى الإله لاحقًا على استشعار وجوده.

Gérard Van der Leeuw, La *Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1995, p. 35-36

يحث التمييز بين تابو (محرمات) دينية (الامتناع عن تناول الطعام ساعة قبل العشاء الإلهى)، ومحرمات سياسية (منع النشر تحت طائلة القانون)، وبين محرمات أخلاقية (لا تقتل)، ومحرمات تأديبية (مسجلة فى تنظيم جمعية ما)، وبين تابو (محرم) عقلانى (لا تلوث)، وتابو (محرم) خرافى (لا تمر أسفل سلم)، على الأخذ فى الاعتبار المتغيرات المتعددة، على سبيل المثال: العمر (طفل/بالغ، كبير/صغير) والجنس (محرمات الحيض)، والتوسع فى المجال الاجتماعى (محرمات عرقية وطوطمية وعائلية وفردية)، ووضع الأشخاص (محرم على الأتباع والبراهمية)، والزمن (أيام وأوقات محرم فيها فعل ما، ومحرم على الأتباع والبراهمية)، والزمن (أيام وأوقات محرم فيها فعل ما، ومحرم دائم أو مؤقت أثناء فترة الحداد أو الحمل، وتطور عبر العصور)، والمكان (محرم فى المعبد ومباح فى أماكن أخرى)، والمشاعر (حرمة النظر واللمس والاستهلاك). ويعد مجتمع دون محرم سرابًا فوضويا، ولا أخلاق دون التزام أو عقوبة!.

بالإضافة إلى المحرمات العامة التى تؤذى الأشخاص، والأملاك، نذكر المحرمات الأكثر شيوعًا: المحرمات الغذائية (متنوعة وفقًا للثقافات)، ومحرمات العلاقات الجنسية (مثل تحريم زنى المحارم)، والمحرمات اللغوية (استخدام التورية كبديل لبعض المصطلحات والتعبيرات المحرمة)، ومحرمات تتعلق بالاتصال الجسدى مع بعض الأشياء أو الأشخاص. كما يعد تحريم الفكر العقلى شكلاً من أشكال قمع الرغبة.

وفى سياق غير دينى (أخلاقى واجتماعى وسياسى)، تعد المحرمات المقابل سلبًا لكل التزام إيجابى. ويعتبر العمل على احترام المحرمات، وتوقيع العقوبة على من يعمل على انتهاكها، ضرورة لسير العمل فى كل مؤسسة اجتماعية صغيرة أو كبيرة. وفى نفس الوقت الذى تعكس فيه هذه المحرمات أولويات محورية، فإن وظائفها هى التى تبرر بصفة عامة وجودها، وتتلخص هذه الوظائف فى:

- وظيفة تكاملية للحماية الاجتماعية الذاتية.
- وظيفة متعلقة بالنشأة الاجتماعية؛ لأن المحرمات تتيح اكتساب عادات مشروطة كقاعدة لاكتساب أى ثقافة.
- وظيفة انعزالية لما تربطه المحرمات بالقيم الداخلية لكل جماعة **in group** ومحددة لدولة، وطائفة وطبقة ودين.
- وظيفة مانعة وآمنة لكل من يحترمها.

وبوصفه وسيلة دفاع عن المجتمع من أجل بقاء هويته الثقافية، وطريقة حماية قيمه لبعض الممتلكات والضعاف من البشر (قدسية لحظة الميلاد والطعام والمرض) وأداة لخضوع الفرد للجماعة من القائمين على السلطة على وجه الخصوص (كهنة – رؤساء)، فإن المقدس يطرح نفسه على أساس أنه نظام يتحكم فى البشر لدرجة أن لغة السلطة تختلط أحيانًا مع لغة المحرمات.

ويمكن فهم تطور المفاهيم التى تمت دراستها حتى الآن وأهميتها فى الوقت الحالى بطريقة أفضل من خلال العرض التاريخى للكتب والأعمال العظيمة التـــى أثرت فى الأنثروبولوجيا الدينية.

الفصل الثالث:
نبذة عن تاريخ
الأنثروبولوجيا الدينية

أثناء عملية البحث عن مفاهيم الدين والمقدس، وخلال دراسة بعض التفسيرات التى تتعلق بالدين البدائى، اطلعنا على نظريات للعديد من المؤلفين من الذين ساهموا فى تطور أنثروبولوجيا الأديان. وأدى ذلك إلى فهم أفكار أخرى رئيسية تتعلق بالأساطير والطقوس والسحر والتحولات المعاصرة للدين، التى أوضحها المنظرون. وفى هذا المقام، تهدف النبذة التاريخية السريعة التى يقدمها هذا الفصل، فقط، إلى توضيح كيف توالت وتناقضت الأطروحات الرئيسية.

- مناقشات بدائية:

تأملات فلسفية ونفسية:

لقد كان كل من الفلسفة وعلم النفس مهدًا للتفكير حول الأديان، وغالبًا لتقييم أصله وجوهره. ولقد ساد تيار نفسى وترابطى فى البداية على الجانب الآخر من نهر الراين والجانب الآخر من بحر المانش داخل تاريخ الأديان عند مولر، على سبيل المثال، وداخل فلسفة الأديان عند ماركس وسبنسر وكراولى وداخل علم نفس يخطو خطواته الأولى عند واندت ووليم جيمس.

اهتم عالم اللغويات ماكس مولر بآلهة الهند وبالعالم الكلاسيكى فى كتابه "علم الأسطورة المقارن" (١٨٥٦م) – **Mythologie Comparée** الذى تساءل فيه عن أصل الدين. وبناء على افتراضات لغوية وليست تاريخية، أوضح مولر النظرية التى تقول: إن الآلهة ليسوا إلا تجسيدًا لظواهر طبيعية. ويمكن التعبير عن فكره فى المقام الأول من خلال استخدام الاستعارات، والتى يمكن أن تكسب تدريجيا استقلالها وتتحول إلى جوهر. ويعتبر مولر الدين "مرضًا لغويا" يمارس استبدادًا على الفكر ويحوله إلى رموز. تثير نفحة (**pneuma**) فكرة النفس الطائرة، ويطارد أبولو (الشمس) الفجر الذى يهرب منه ويتحول إلى غار نبات للتزيين (وفى اللغة اليونانية يأتى لفظ **Daphné** بمعنى "فجر" و"غار").

وتوجد الفكرة المتعلقة بمفوم الغيب انطلاقًا من المعلوم في أعمال هيربرت سبنسر **Herbert Spencer** (١٨٢٠-١٩٠٣م). تعطى الأحلام للإنسان فكرة ازدواجية الجسد والروح. تبقى أرواح الموتى باعتبارها مانوية **(mânes)** أى روحًا مقدسًا. ويصبح الأسلاف ممن تقدم الذبائح على قبورهم فى مقام الآلهة، لذلك يؤكد سبنسر أن عبادة السلف هى أصل الدين معتمدًا على أمثلة خاصة ومبالغ فى تفسيرها.

وخلال عشر السنوات التى صدر فيها كتاب "مبادئ علم الاجتماع" **Principes de La Sociologie** لسبنسر، كرس إى. بى تيلور **E.B. Taylor** الجزء الثانى من كتابه "ثقافة بدائية" **Primitive culture** (١٨٧١م) لدراسة تطور الدين، والذى قمنا بعرضه فى حديثنا عن الإحيائية **lanimisme**. ومن وجهة نظر سبنسر، يأتى الدين، باعتباره عقيدة فى كائنات روحانية، من تفكير عقلانى أولى فى بعض الحالات النفسية المدركة: يقظة ونوم، حياة وموت، ورؤية، ونشوة، ومرض، وهى الحالات التى استنبط البدائيون من خلالها وجود فكرة الأنا الأخرى: قرين، وروح، وشبح. ويتطابق ذلك مع وجهة نظر مولر الذى يرى أن عدم وجود تفسير للأشياء المثيرة للدهشة يشارك فى بناء فكرة المبدأ الحيوى الذى يؤدى إلى التوحيد بعد حدوث تطور فى مراحل الإحيائية المختلفة.

وبالثقة نفسها ودون تقديم براهين إضافية عن تلك التى جاء بها تيلور، خالف آى. لونج **A. Long**، فى كتابه **(The Making of Religion-1898)** ومن بعده الأب دبليو. شميت **W. Schmidt**، فكرة التوحيد لإله خالق فى بداية الإنسانية. وماذا عن الدين الذى لا يملك فكرًا تفسيريًا قويًا؟ نظرًا لأن معظم هذه الأفكار غير مدعومة بأى دليل أنثروبولوجى، سنقتصر على الإشارة إلى هذه الأفكار ونقيضها باعتبارها أفكارًا تتعلق بخيارات فلسفية مقبولة.

ومن وجهة نظر لودوينج فويرباش (١٨٠٤ - ١٨٧٢) **Feuerbach Ludwig**، نشأت الآلهة من رغبات البشر التى تحولت إلى كيانات حقيقية بسبب

الخيال الذى يبحث عن التحرر من الخوف والجهل. وقام ماركس بتعميق آرائه النقدية حول أصل الدين فى كتابه "أطروحات حول فويرباش" (١٨٤٥) Thèses sur Feuerbach. ولا يعتبر أصل الدين فقط انعكاسا خياليا لقوى الطبيعة التى تنظم سير الكون اليومى للإنسان (قدرات طبيعية مؤلهة)، بل يمكن أن يتمتع أيضا بسلطة رئيسية باعتبارها أيديولوجية تبرر الهيمنة، والظلم الاجتماعى، والأديان، الهيمنة التى كانت عبر التاريخ أديانا لطبقة ما، ولأمة ما أو لحضارة هيمنة. ويجب التخلص من الدين باعتباره أفيون الشعوب واستبدال الإلحاد المادى به.

ويمكن ملاحظة تأثير ماركس فى الوقت الذى تكاثرت فيه الأعمال التى تناولت، من وجهات نظر شتى، عناصر صارت أساسا لفكرة الإلحاد. وأعرب البراجماتى وليم جيمس فى كتابه "أصناف من الخبرة الدينية" (١٩٠٢م) The varieties of Religious Experiences عن اعتقاده بأن الخبرات الدينية التى تتولد فى اللاوعى والمستمدة من الإحساس يكون مصدرها المشاعر، ولديها قيمة نفعية للإنسان بفضل ما تحققه من راحة، وأمان، وثقة، وتهدئة. ويرى إى كراولى E. Crawley (The idea of Soul, 1909) أن الدين باعتباره مقدسا للحياة وللصحة وللقوة، ليس إلا نتاج الخوف والجهل ونقص فى خبرة البدائيين. ويعتبر ونـدت Wundt الذى أصدر كتابا بعنوان "عناصر من علم نفس الشعوب" عام ١٩١٢ Eléments de Psychologie des Peuples أن كل فكرة عقلانية يرفضها البدائى، مثل الطفل الذى يعطى روحا للأشياء التى يجهل آلياتها. ويمكن للخيال الجماعى والخلاق للغة الأساطير أن يكون كافيا لتحويل فكرة الروح المنتشرة عالميا إلى فكرة البطل ثم إلى فكرة الإله.

وفى بداية القرن العشرين، اعتقد علماء النفس والفلسفة أنهم أوضحوا أن الدين البدائى، الذى يسود فيه معنى العجيب والغامض والخارق، قد نشأ من الاندهاش المخلوط بالخوف المؤثر على الخيال الذى يجسد فى كائنات أسطورية رغباتنا واحتياجاتنا.

الغصن الذهبى:

يعد ظهور الجزء الأول من "الغصن الـذهبى" عـام ١٨٩٠ **Rameau d'or** (الموجودة حاليًا فى ١٢ جزءًا) من تأليف جيمس فريـزر **James Frazer** (١٨٥٤ – ١٩٤١) بداية أنثروبولوجيا الأديان، أو على الأقل بداية لـبعض الموضـوعات المتعلقة بأنثروبولوجيا الأديان. وقد تأثر هذا الكـاهن الإسـكتلندى بتيلـور **Tylor** وربرسون سميث **Robertson Smith** (زميله فى كامبريدج)، وظل طوال حياتـه عالمًا يدافع عن الأنثروبولوجيا، ويقوم بتجميع أحداث كثيرة ومعتقـدات وطقـوس أمازونية وآسيوية أو أسترالية.

وبالرغم من تفسيرات تيلور المتنوعة عن الطوطمية **Totémisme** (إخـراج الروح بواسطة السلف، واعتبار الطوطم بداية كل دين وهو بـذلك يقـدم تفـسيرًا للزواج من خارج القبيلة، كوسيلة سحرية لمضاعفة غذاء القبيلة، وشـرحًا بـدائيًا لعملية الإنجاب) وبالرغم من أن المتتالية (سحر/دين/ علم) تعتبر مجرد افتـراض، وأن الأساطير لا يتعين تصورها حصرًا طبقًا لأحاديث شـارحة لطقـوس عتيقـة وحركات سحرية بدائية كما يدعون، فإننا توقفنا عن الاعتماد على خواطره النقديـة حول الأنثروبولوجيا فى مؤلفاته الضخمة على سبيل المثال: (الملـك الـساحر **Le Roi magicien**، والإله الذى يحتضر **Le Dieu qui meurt**، والمحرمات ومخاطر الروح **Tabou et les périls de l'âme**، وأرواح من الذرة ومن الخشب **Esprits des blés et des bois** وكبش الفداء **Le Bouc émissaire**). ما زالت هذه المؤلفات محل دراسة ونقاش.

ويشتق عنوان "الغصن الذهبى **Rameau d'or**" من العرف المحلى الرومانى الذى بموجبه حصل الملك – الكاهن نيمى **Nemi** على السلطة بعد أن اغتـال سـلفه. وقبـل أن يموت على يد خليفته، كان يقطف غصن شجرة مقدسة يشبهها فريـزر **Frazer** بالغصن الذهبى ذى القدرة الإلهية، والذى أتاح للآينيس **Enée** دخول إمبراطوريـة

الموتى. وتحمى المحرمات التى تنظم الحياة الاجتماعية روح الملك ورخاء المجتمع. على نقيض العبادة المفيدة للنباتات ولسحر الخصوبة (موضوع بالغ فيه المهتمون بالفولكلور) توجد القوى الشريرة التى تنتقل على كبش الفداء لتؤثر على المجتمع.

لماذا نلقى باللوم على فريزر **Frazer** فى الوقت الراهن؟ مذهب تطوير قديم، ومنهج استنتاجى، وطوطمية لا أساس لها، واستخراج حقائق سحرية- دينية من سياقها الاجتماعى- الثقافى، وسوء فهم يتعلق بوفاة الملك بطريقة خيالية واحتفالية بعيدة عن الواقع، فضلاً عن الأخطاء التاريخية مثل: تحول معبد نيمى (Nemi) إلى ملاذ للعبيد الهاربين، وعدم وجود أى علاقة بين الشجرة المقدسة وأينيس (Enée)، وعدم كون الفرع الذى يحمله المتضرعون إلى المعبد أداة للسلطة الإلهية. وتستمر أعمال فريزر مثل الأطلال الجميلة تتشبث ببعض أطروحات المهتمين بالفلكلور للمجتمعات التى تدعى العلم فى القرن العشرين كنبات معمر أو كتفسير لكل شىء، مثل: دورات النجوم، وعبادة النبات، وخصوبة الحقول، والنساء، وسحر التجديد...

- آفاق اجتماعية:

مدرسة دوركهايم:

تتوجه الأنثروبولوجيا أثناء فترة التأليف لتيلور وفريزر، على وجه الخصوص، نحو تفسيرات لا تعتمد على علم النفس، ولا تستند إلى معطيات وصفية بالرغم من استمرار تألفها مع كل ما يتعلق بالدين.

ويمكن تقسيم تحليلات الظواهر الدينية التى تم إنجازها إلى ثلاثة توجهات رئيسية: ينتسب التوجه الأول إلى دوركهايم، على وجه الخصوص، ويهدف إلى التعرف على المحتوى المفترض استمراره فى كل دين. وينتمى التوجه الثانى إلى ويبر **Weber** الذى يبحث عن استخلاص التفاعلات التى تم وضعها مع سياقات

اجتماعية محددة انطلاقًا من الاختلافات التاريخية للدين. وتكمن السمة التى تربط هذين التوجهين فى كونها سمة عقلانية (لكن يتم فهمها بطريقة مختلفة) للعمل الدينى الذى يتعارض مع لاهوت معين والمادية الماركسية. ويضع التوجه الثالث أسس الدراسة الكمية للممارسات الدينية.

وقد اقترح أوجوست كونت (١٧٩٨ – ١٨٥٧م) **Auguste Comte**، قبل دوركهايم، فى الجزء الرابع من كتابه "محاضرات فى الفلسفة الوضعية" (١٨٣٩م) **Cours de Philosophie positive**، رؤية عن علاقات إنسان/ مقدس التى تركز على أهمية الوقائع الاجتماعية، والقواعد المنظمة للمجتمع المفترض وجودها فى جوهر الدين. وعلى الرغم مما وصفه لمرحلة الانتقال من اللاهوتية إلى الميتافيزيقية ثم الواقعية فإن كونت **Conte** فى نهاية حياته أدلى بدلوه فى مجال التصوف، مؤسسًا دينًا واقعيا للإنسان بالتعاون مع صديقته كلوتيد دى فو **Clotidede Vaux**.

وبعد كونت **Conte** قام كاتبان بتكريس جزء كبير من مؤلفاتهما لدراسة الأسس الاجتماعية للدين: أحدهما قس **Free church of England** أجبر على ترك مهامه بسبب تحليلاته التاريخية والتفسيرية للتوراة، والآخر ابن حاخام كان يفكر فى شبابه أن يهب نفسه للحاخامية. وهما دبليو ربوبيرستون سميث **W.Robertson Smith** وإميل دوركهايم **Emile Durkheim**.

وكان حدس سميث **Smith** فى كتابه **"The Religion of the Semites"** الصادر فى ١٨٨٩ له تأثير عميق على دوركهايم وفرويد. ووفقًا لسميث "لا يوجد الدين لإنقاذ الأنفس فقط، لكن من أجل الحفاظ عليها، ومن أجل رفاهية المجتمع (...)؛ إنه ليس علاقة تعسفية بين الفرد وبين سلطة عليا، بل علاقة كل أعضاء المجتمع بسلطة تعمل من أجل المجتمع وتحمى قوانينه ونظامه الأخلاقى".

واستعار دوركهايم عن سميث الفكرة التى تزعم أن عبادة الطوطمية للعشيرة هى الدين الأكثر بدائية؛ لأنه لم يستعر شيئًا عن دين سابق. ويذهب إلى أبعد من ذلك، مبينًا أن كل عبادة دينية ليست إلا عبادة يحملها المجتمع لنفسه، ويظهرها وقت الاضطراب الاجتماعى لتبرز الخروج عن اليومى الدنيوى لاستعادة تسليط الضوء على تماسك المجتمع. وبوصفه واقعًا اجتماعيا موضوعيا وخارجًا عن إرادة الأفراد، وعاملًا فى إطار اجتماعى ومن خلال تعدد ثقافات، وإجباريًا يتمتع بسلطة قصرية، فإن "الدين هو نظام موحد للعقائد وممارسات تتعلق بأشياء مقدسة أى بأشياء مستبعدة ومحرمة – عقائد وممارسات تجمع كل من ينتسب إليها فى مجتمع أخلاقى واحد ويسمى كنيسة" (الأشكال البدائية للحياة الدينية – ١٩٦٨: ص ٦٥) (les Formes élémentaires de la vie religieuse)

ولن نكرر الأفكار الرئيسية التى سبق عرضها: التمييز بين عقائد، وطقوس، وتنظيم دينى، وتعارض بين مقدس/دنيوى، وموضوعات رئيسية خاصة بالطوطم ومانا وتابو، وكذلك الموضوعات الأخرى، التى سنقوم بعرضها، المتعلقة بالطقوس والسحر. سنقوم فقط بالتأكيد على بعض الأطروحات:

- يرجع إلى أصل اجتماعى كل ما هو إجبارى ولو بشكل غير واعٍ بسبب تشبعه بالقيم التى يغوص فيها.
- المجتمع هو الذى يقرر ما هو مقدس.
- فى الواقع، يخضع المؤمن أمام قوى اجتماعية.
- يكمن أصل الدين فى الحالات النفسية الجماعية التى تمنح ليس فقط شعورًا بالانتماء أثناء ممارسة الطقوس المثيرة، لكن تنتج أيضًا فئات من المعارف الخاصة بنا مثل: الزمان والمكان والسببية والنوع والعدد.

وكذلك يبدو الدين عند دوركهايم بمنزلة تأليه للمجتمع من خلال تقديس قيمه وأحاسيسه ورؤيته لمبادئ وفئات العالم. وبذلك يرتبط الدين والأخلاق ارتباطا جوهريا؛ لأنهما يعبران عن القدرة الاجتماعية.

تلك نظريات عبقرية ومنطقية، لكن يمكن أن تكون، للأسف أيضًا، زائفة بقدر صحتها. وكان يجب توضيح أن التغييرات المتعلقة ببناء المجتمع تؤدى إلى تغيير البنية الدينية، على سبيل المثال، أو أن جميع المجتمعات التى تنتمى لنفس الفئة لها نفس البنية. ولا تفسر النظرية التى تستوعب كل الأديان الاتساق الفريد لكل دين. إن عالم الاجتماع الذى يرفض علم النفس يستعين به من خلال مفاهيم المشاعر والإثارة المقدسة. والعالم المتخصص فى المجتمعات البدائية أخطأ بشدة عند تحليل الصفة الأصلية للطوطمية والطبيعة البدائية للمجتمعات الأسترالية.

وتوسع مارسيل موس (١٨٧٢ – ١٩٥٠م)، ابن أخى دوركهايم، الذى يشاركه فكر الإلحاد، فى تحليل الأديان منذ ١٩٠٢م فى نص بعنوان "الاجتماع **L´Année sociologique** " من أجل تحديد مكانتها فى النشاط والديناميكية الاجتماعية وفى التصنيف المنطقى للأديان. ونشرت المجلة نفسها عام ١٩٠٣م نصًا رئيسًا مكونًا من ١٥٠ صفحة كتبه مارسيل موس وهنرى هيبر وعنوانه: "مختصر لنظرية عامة عن السحر" **Esquisse d´une théorie générale de la magie**، حيث أكد هذا النص التناقض بين السحر والدين، وناقش ما يتعلق بخصائص الوسطاء والظروف التى تقام فيها الطقوس وأساس الأشكال المبهمة مثل المانا المطروح كمقدسة للتفكير السحرى. فضلاً عن نص جميل عن الصلاة فإن نصا آخر صدر عام ١٨٩٩ حول التضحية (من تأليف هيبير) ما زال يعد مرجعًا حتى الآن. "تهدف الطقوس الخاصة بالتضحية إلى إقامة تواصل بين العالم المقدس والعالم الدنيوى من خلال الأضحية". تعطى فكرة هدم التضحية المرتبطة بطريقة

رمزية بالمضحى إضافة للمقدس كنوع من التقديس الذى يدمر جزءًا من الـدنيوى. يتعين على القربان المذبوح إعادة حياة وقوة وخصوبة.

وإذا بدا لوسيان ليفى – بول (١٨٥٧ – ١٩٣٩م) منسيا بعض الشىء بسبب ارتكابه جريمة زعم وجود عقلية قديمة (قبمنطقية) تسبق عقلية منطقنا، فإن إعادة قراءة لمؤلفاته تسمح بإنصاف دراساته الثرية عن الرموز والأساطير ومفاهيم الروح والخارق والوظائف العقلية والتجربة الروحانية أكثر من إنصاف تحليلاته عن خطوات النفس البشرية فى المجتمعات البدائية.

العقلية السابقة على المنطق:

"ويمكن اعتبار عقلية البدائيين سابقة على المنطق وروحانية أيضًا، وفهما جانبيا للخاصية الرئيسية نفسها ولا يعدان خاصيتين متميزتين. وإذا تم الأخذ فى الاعتبار جوهر الأشكال فستكون تلك العقلية روحانية، وعقلية سابقة على المنطق إذا تم النظر إليها من زاوية الروابط. ولا يتعين أيضًا التوسع فى أن العقلية السابقة على المنطق تشكل مرحلة سابقة زمنيا لظهور الفكر المنطقى. هل وجد على وجه البسيطة مجموعة من البشر أو سابقة للبشر لم تخضع بعد لقوانين المنطق؟ نجهل ذلك بالطبع- على أى حال لا يمكن ترجيح هذا الافتراض. على الأقل لا تمثل على الإطلاق هذه السمة عقلية المجتمعات ذات الطابع الأقل تطورًا، التى أطلق عليها سابقة على المنطق لعدم وجود مسمى أفضل. ولا يجب فهم هذه العقلية على أنها معادية للمنطق أو غير منطقية. وأقصد فقط بلفظ سابقة على المنطق؛ أن أقول: إن هذه العقلية لا تقيد نفسها فى الامتناع عن الفكر المتناقض مثل منهجية فكرنا. فهى عقلية تخضع لقانون المشاركة. وبناء على هذا التوجه، لا تجد هذه العقلية السعادة فى التناقض دون مقابل (وهذا سبب اعتبارها دائمًا عبثية بالنسبة لنا)، لكنها فى الوقت ذاته لا تسعى إلى تجنب التناقض. فهى غالبًا لا تبالى بذلك. ولهذا السبب يصعب اتباعها".

Lucien Lévy-Hruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inferieures,* Paris, éd. 1951, p. 78-79.

وعلى الرغم مما جاء فـي "مـذكرات بعـد الوفـاة" (١٩٤٩م) Carnets Posthumes التى تؤكد أن العقليات السابقة علـى المنطـق والمنطقيـة تتعـايش بدرجات مختلفة فى أى مجتمع، وأن العقل لا يحل على الإطلاق وبطريقة شـاملة محل الفكر من خلال المشاركة، فإن ليفى- برول يظهر فى كتابه "العقلية البدائيـة" (١٩٢٢م) "La Mentalité Primitive" التعـارض بـين لفظـى "بـدائيين" و"متحضرين" انطلاقًا من الاختلاف فى المنطق: أحدهما لا يعتمد علـى المفـاهيم وروحانى ويقوم على قانون المشاركة بسبب التشابه والتماس والتباين بين أحـداث حقيقية وقوى سحرية وغير مبالية بمبدأ التنـاقض، والآخـر، نظـرى لا يرجـع الأسباب إلى بعض القوى العليا. وبالرغم من ذلك، فهذه المؤلفات تخفى كنوزًا مـن المعلومات عن الأحلام والبشائر وقراءة الطالع والمحن ... إلخ.

الاتجاه الويبرينى Wébérien:

على خلاف المدرسة الدوركهايمية المرتبطة بتعريف أوضاع ومعايير الواقع الدينى ومعاييره، يبنى ماكس ويبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) فكره فـى علـم اجتمـاع الأديان على الارتباط بالمنظمة الاجتماعية، حيث يزدهر الدين محل الدراسة، ويقيم العلاقة بين الدين والسياسة والاقتصاد.

ويرى ويبر فى كتابه "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسـمالية" (١٩٢٠م) L´Ethique protestante et l´esprit du capitalisme أن المـذهب الكـالفينى المتعلق بالقدر والإحسان يمكن أن يؤدى إلى خلق عقلية معارضة للروحانية لـدى المؤمنين، جاعلاً من العمل واجبًا، ومن النجاح إشارة إلى الاختيار، ومن الإثابـة

رفض فضيلة. ويتلازم البحث عن الربح مع جهد لعدم التمتع بالثروة، بل وضع الأرباح فى مشروع، وهو ما من شأنه أن يؤدى إلى ميلاد عقلية عقلانية تتعلق بالرجل الرأسمالى الحديث.

تبين أيضا محاولاته النقدية مثل: علم اجتماع الأديان **Sociologie des religions** والفصل الخامس من كتابه الاقتصاد والمجتمع **Economie et société** أن المصالح الدينية تختلف وفقًا لوضع المؤمن. ففى الحالة التى يكون المؤمن فى موقف المهيمن فإنه يبحث فى الدين عن شرعية النظام المطبق، وعن مذهب الخلاص أيضًا. وفى الحالة التى يكون فيها المؤمن فى وضع المهيمن عليه فإنه يبحث عن مبرر شرعى للنظام المفروض ومنطق للخلاص أو لموقف تسيطر عليه فكرة البحث عن الجزاء مقابل المعاناة. وتتوجه الجماهير المحرومة سواء نحو السحر أو دين الخلاص من خلال مخلص.

ويظهر ميلاد دين جديد، كما فى عمليات التغيير الاجتماعى، شخصية قائد يتمتع بكاريزمية، وهى شخصية النبى الذى يمتلك موهبة غير عادية (المسيح ومحمد) وشخصية "عالم دينى" (زاهد وراهب وصوفى ودرويش) الذى يشعر بالتكليف بمهمة دينية، ويعتبر بمنزلة إشعاع بفضل سلطاته الخارقة، التى نطلق عليها: الكاريزمية. ونظرًا "لرتابة الكاريزمية فى تكوين كنيسة تتحكم فى اعتماد الخلاص الدينى، وفى سيطرة عرف يستند إلى هذه الشخصية المجددة، يلاحظ أيضًا أنه كلما تمركزت سلطة سياسية يتم الانتقال من الفكر الداعى لتعدد الآلهة إلى مجمع للآلهة منظم وهرمى، ثم إلى فكرة الإله العالمى. ولقد حرص وبير على ألا يرجع الدين فقط إلى وضع سياسى أو اقتصادى، كما حرص على عدم التأكيد أن المحرك الأساسى للعمل الإنسانى ليس الأفكار النظرية بقدر ما هو المصلحة المادية والأخلاقية.

تتناول تحليلاته ستة نظم دينية: ما زالت الديانات الهندوسية، والبوذية والكونفوشية، واليهودية، والمسيحية، والإسلام تمارس سيطرتها على الرغم من النقد

الموجه إليها. يذكر على سبيل المثال فى دراسته عن البوذية أنه لم يستند إلا على نصوص كنسية، لا تفرق بين عرض علم الخلاص البوذى للزهاد الشاردين والمفكرين المثقفين وبين الممارسات الحقيقية للمريدين من الشعب. ولا يفسر الطريق الصوفى الداعى إلى الزهد لتخطى الألم من خلال تقليد المعلم. بشكل كاف سبب محاولة العقيدة الفلسفية الدينية تطوير ذاتها خارج قارة آسيا، كما لم يفسر أيضًا الطريق المسيحى سبب تفرع المسيحية وتأثرها بثقافات وطوائف وجماعات دينية فى غاية الاختلاف. ولم يعد التحليل القائم على التفريع إلى طبقات اجتماعية معمولاً به؛ لأنه لا يقوم بالربط بين الطبقات الاجتماعية المختلفة وفقًا لطرق ممارساتهم الدينية. وحتى إن كانت العلاقة بين الكلفانية والرأسمالية موضوع نزاع كما عرضه كتاب فيليب بيسنار Philippe Besnard بعنوان "البروتستانتى والرأسمالية" (١٩٧٠) Protestantisme et capitalisme، فنحن ندين لويبر بحدسه القوى الذى يبين أن الدين منتج للإبداعات والتغيير، وليس فقط منتجًا لنظام اجتماعى. ونذكر من بين هذه التغييرات للشكل الدينى الحديث أن تحول العقيدة يحدث وفقا لمبدأ "تعدد القيم".

وألف جواشيم واش Joachim Wach- متبعًا منظور أستاذه ويبر Weber- كتابًا بعنوان "علم اجتماع الدين Sociologie de la religion" (الطبعة الأولى ألمانية صدرت عام ١٩٣١م وصدرت ترجمة فرنسية عن دار النشر بايو عام ١٩٥٥م) حيث كرس ثلاثة أرباع بحثه لتحليل العلاقات بين الدين والمجتمع فى المجموعات الطبيعية، والمجتمعات المركبة بطريقة منهجية، وذلك بعد دراسة تعبيرات تتعلق بالتجربة الدينية. وتم إنجاز هذا التحليل وفقًا لنوع التنظيم الدينى والسلطة الدينية، والتأكيد على أنواع التحالف والشرعية والنزاع والصراع بين الدين والدولة.

أصدر جوستاف منشنج Gustav Mensching- بعد الحرب العالمية الثانية- كتابًا بعنوان "علم الاجتماع الدينى Sociologie religieuse" (ترجم إلى الفرنسية عن دار النشر بايو عام ١٩٥١). ويعد هذا الكتاب قريبًا من تاريخ الأديان بمنهجية ألمانية ومهدا للفكر الويبزينى ذى الطابع الموسوعى؛ فيما يتعلق بالديانات والتقاليد

- الاهتمام بالشامانية فى الوقت الراهن:

محن واستمرارية:

أين نحن الآن من الشامانية، بداية من البلاد التى استقرت فيها التقاليد، وحتى خارج هذه المناطق؟ فى مجمل مناطق آسيا الوسطى تقريبًا وجدت الشامانية نفسها تحت الحكم الشيوعى السوفييتى أو الصينى خلال جزء كبير من القرن العشرين. تم اضطهاد الشامانية كغيرهم من أتباع كل الديانات؛ لأنهم كانوا يعتبرون زعماء محليين وأعداء. ونظرًا للإخفاق فى الهجوم على معابدهم أو على طائفة دينية منهم الدينية، كان يتم تدمير أدوات العبادة الرمزية والاستيلاء على طبولهم كغنيمة، ودعوة بعضهم للطيران وإسقاطه من طائرة مروحية والحكم على بعضهم بالترحيل إلى حقول العمل. بينما كان الصينيون يقومون بتشويه سمعة هذه "الخرافات الإقطاعية" و"مدعى العلاج". على النقيض، من السبعينيات قام العلماء السوفييت بنشر وثيقة تفصيلية عما يعتقدون أنه آثار قديمة تتعلق بالتطور الاجتماعى فى طريقها للتلاشى. ونظرًا لفشل أطباء متخصصين فى منطقة التايغا **taïga**، تم السماح للشامان بعلاج المرضى. ولاحظنا ظهور بعض كبار السن من حراس التقاليد السيبرية فى التلفاز السوفييتى كشهود على الهوية والإرث الثقافي. ومنذ سقوط الشيوعية السوفييتية، حدثت عودة معتدلة للتقاليد الدينية المتعلقة بالأجداد فى المناطق المعنية، مثل عودة الأرثوذكسية فى روسيا الأوروبية. وتدخل الشامان من جديد فى العلاج، وفى المدن من أجل مساعدة المشاريع التجارية.

وفى أمريكا الشمالية، إذا حدث إحياء للممارسات والعقائد فى الوقت الراهن، فهو رد على الاضطرابات النفسية والاجتماعية للهنود المضطرين للاندماج والاستيعاب القسرى. أولئك الذين يبحثون فى التقاليد عن عناصر تحل مشاكلهم. ربما يكون ذلك من خلال اللجوء إلى الخيال رغبة فى صحة نفسية وعقلية بكل تأكيد! وبذلك يستمر هنود السهول فى ممارسة طقوس رقصة الشمس والتطهير

بخار المياه (sweatodge) وجلسات العلاج باستخدام الأحجار المقدسة (yuwipi) والحالات الجماعية المؤدية لتغيير الوعى. ويحتمل نجاح الشامان المبتدئ فى البحث عن الرؤيا بطريقة أفضل من مواجهة الأرواح العظيمة للحداثة الأمريكية.

وفى بيرو، توجد ممارسات حضرية خاصة بالشامان الهجين من شامان الغابة: مستخدمون جدد لسحر المدينة، وأنصاف هنود المدينة الذاهبون للبحث عن الرزق فى الغابة. وفى آسيا، تم ملاحظة هجرات لشامان إلى سنغافورة وكوريا الجنوبية لإرضاء المهاجرين. وتحاول النساء الشامان اللاتى يطلق عليهن mutang تحت مظلة منظمة شامانية كورية sinkyo إحداث اختراق متردد، لكنه يبين أن شعوب آسيا لم ينسوا تقاليدهم الشعبية. وفى اليابان، ظهرت عودة إلى الشامانية القديمة فى حركات دينية مثل Sukyo Mqnikari Shinnyo-en, Agonchû.

انبهار وتسويق:

وبشأن انتشار الشامانية فى العالم الغربى، تستحق حالة فريدة الإشارة إليها. فى الثمانينيات ظهر كارلوس كاستانيدا كمدافع عن الشامانية بالرغم من التشويه الخطير الذى أدانه به علماء الأعراق بسبب دراساته عن ظاهرة الشامانية عندما اقترحها كنموذج بديل لإدراك حقيقة مجهولة.

تعلم كاستانيدا التكهن باعتباره شامانًا مبتدئًا من أب من هنود ياكى، يقال عنه "دون جوان" متخصص فى الأعشاب الطبية ونباتات الهلوسة والشعوذة. يدعى النبوة فى مجتمعنا، وبعد تحقيق المعرفة والتحكم فى المشاعر واكتشاف الحالات الحقيقية غير العادية والتوازن والسعادة، طرح فكرة السمو دون آلهة، لكن بالاعتقاد فى أرواح حليفة وفى أرواح شريرة وأرواح الجبال والليل. كما أنه حث الأمريكيين والأوروبيين على تذوق آثار المخدر المكسيكى (Peyotl) قبل الإقبال على تناول المخدرات الأخرى.

يعود معيار تجارة الثقافة الشامانية إلى بعض الأطباء المهرة من الرجال وقارئى الطالع المعالجين والأطباء النفسانيين من الهنود الأمريكان، وغالبا ما يكون من أصل خليط أفريقى - أوروبى. تلك هى خلاصة دانيال فاسى، أحد المتخصصين فى "طير - برق" و"بوازون - أبيض" عند سكان السوى. وكان موضوع رسالة الدكتوراه التى درس فيها بوضوح "الشامانية" وبدون رؤى شامانية، والتى تناولت تصدير الشامانية. وفى عام ١٩٨٣م قدم هارلى سزفيت من أصل مختلط يرجع إلى قبيلة شروكى الهندية بالقرب من باريس فى قصر شاماراند دوراته التدريبية "عن تعليم دورة الطب" باستخدام **Sun dance, sweelodge** وفنون المواد اليابانية ومعركة المشاة البحرية المحدودة وبعض مهارات كاستيندا. عرض فيلم **Rolling Thunder** (الرعد المتداول) الشامانية فى ولاية تيرول **(Tyrol)** وأغرى الرسامين المجر. وأضاف **Black House Chavers** الأفريقى - الهندى إلى الأنشطة الشامانية المتعلقة بالعلاج الجماعى بالأغنية الغريبة تمارين رقص وعروضًا ومسرحًا كاملاً وحفلات شاى يابانى... وفى الولايات المتحدة يؤكد فيلم **Archie Fire Lame Deer** فى فرنسا ١٩٨٢ القيم الأساسية للاحترام وحب الذات والذل وفهم الآخرين المتعلق بسكان سوى لاكوتا والسلت فى إطار التبادل الودى بين المجتمعات. وتعلم ميكائيل هارنر بعد إقامته عند سكان الجافارو **Je Javaro** وحضور دورات تدريبية فى مركز للدراسات الشامانية **Center for Shamanistic Studies** تشخيص الأمراض والعلاج على الطريقة الشامانية، والسفر إلى العوالم السفلية والعليا من أجل تنمية القوى ذاتية العلاج وطريقة الوصول إلى حالة الوعى المتغير المصحوب بالإنشاد والطبول. كان ألدوس هوكسلى يستخدم هذه الطريقة فى الخمسينيات بفضل تناول مادة الميسكالين المخدرة.

هل هناك تحفظ من الهنود على هذا الرأى؟ هناك تحفظات كبيرة حول الحقيقة الثقافية لهذا الخلط التقنى وحول عدم الاعتماد على المروج له! يفتقر هذا الرأى للعديد من الأفكار. وأيضا...

ولا تفتقر كل من ألمـــانيا وفرنسا إلى الشامان الجدد من السكان الأصـــليين مثل: هوجو – بيرت إيـــشمولر أو مـــاريو ميرســـى (Hugo-Bert Eichmüller-Mario Mercier). طقوس مطهرة وطبول وورش تعيد زورق أرواح ساليش من شمال أمريكا ورحلات العيون المغلقة... ويصل مشاركون يعتبرون أنفسهم خيـــولاً أو نسورًا (Vazeilles, 1991, p.97) وآخرون يقولون: "يتحدث هذا فـــى رأســـى!" والاتجاهات الشامانية الجديدة، يتم فيها الاستمرار فى التجول فى عـــوالم مختلفـــة، وإعداد طقوس خيالية تستدعى تدخل أرواح مساعدة واقتراح خبرات شخصية.

كيف يمكن تفسير هذا الانبهار وتمجيد الشامان من قبل الأطبـــاء النفـــسيين المنشقين؟ هل يقصد بذلك بحث روحى دون ضغوط عقائدية مع إمكانيـــة ابتكـــار شخصى وتحقيق الذات؟ وأخذ الغرب عن الـــشامانية، علـــى وجـــه الخـــصوص، الظواهر التى تفتح شهية أولئك الذين فقدوا الإيمان بطريقة أو بأخرى فـــى الإلـــه الذى رسخته الكنائس المسيحية، ويحاولون العثور على المقدس من خـــلال طـــرق مختلفة: قراءة الطالع، والعلاج والزهد، والسفر إلى عالم الأرواح الحليفة للإنـــسان والنشوى بتناول أو دون تناول – مخدرات هلوسة.

فى إطار تنقيح وتصويب آلاف الخصائص الـــشامانية، تـــداعب الـــشامانية الجديدة بعض خبراء البيئة وأنصار "العصر الحديث"، أولئك الذين لم يفهموا جيـــدًا أنها تتعارض مع بعض قيمهم مثل النظرية النباتية والحركة النـــسائية أو رفـــض الربط بين العلاج والشعوذة. وإذا بحث كثير من السائحين عن العلاج فى جماعـــة من أجل تحقيق نشاط عاطفى مكثف مشترك، فلماذا لا يقدمون خـــدماتهم لأولئـــك الذين يؤمنون فيها؟.

الجـزء الخامس

الديناميكيات الدينية المعاصرة

الفصل الثانى عشر:

الممارسات الدينية: خيبة أمل أم صحوة؟

رغم ما يمكن أن يقال عن النقل الاجتماعى للأيديولوجيات الدينية فى عالم يبدو وكأنه يترنح بسبب قوى اقتصادية على وجه التحديد، قد يكون من الوهم التكنولوجى، وحتى إذا اعتبر رجل الدين **homo religious** التغيير تراجعًا بالمقارنة بأى حالة سابقة أو كشىء يؤدى إلى فقد الحماس؛ فلا شىء يؤكد أننا عندما نواجه حقائق التقدم المادى، لا يمكن أن نتبنى إلا سلوكيات مناسبة دون أن نفقد جوهر معتقداتنا الدينية. وإذا كان الدنيوى يتوجه نحو تقييد المقدس، فلم يعد شىء ما مؤكدًا. وفى المجتمع، كان الإنسان دائمًا يقوم بالجمع بين العالم الدنيوى والعالم المقدس باعتبارهما نقيضين، ويبنى آلية جديدة يعتقد أنها أفضل، فيقوم بذلك بتصحيح واستكمال، أو تخفيف، معتقداته وسلوكياته الدينية ليجعلها موائمة للمستجدات التاريخية.

- عالم معلمن:

حدود العلمنة: زعم البعض، حديثًا، أن الدين والعالم الحديث لا يتوافقان. تؤكد ذلك موجة العلمنة وتضاؤل المجال الدينى التى، لا محالة، سوف يقرها مستقبل البشرية، كما أن ماكس كان يخبرنا بأن هذه المؤسسات والمعتقدات الدينية ليست إلا أسوأ أشكال استلاب الإرادة وأشد أنواع الأفيون!

قلقون بسبب ربط الحداثة بتراجع الممارسات الدينية، والتشتت أو حتى الخلط بين المعتقدات الملقبة بالصوفية، والمهمشة، والباطنية أو الطائفية، تساءل علماء الاجتماع (ساخرين من رجال الدين) عن سبب إقصاء العلمانية للدين (وتلك إشكالية استمرت من عام ١٩٦٥ إلى ١٩٨٥م)، ثم عن تصاعد موجات الخوف، والموجات الكاريزمية، والعاطفية والأصولية، التى أدت إلى طرح السؤال التالى: هل يعتبر هذا فقدًا للدين أم إحياء له؟.

وإذا استمعنا إلى الصلوات التى يكررها بيرجيـــر، ولوكمـــان، ووليـــسون ومارتان، فإن هذه وثيقة لا تدعى أنها تعطى الحجة والبيان:

- زيادة العقلنة وعدم الإيمان.
- الاجتماعية قاتلة الجماعة.
- التحرر من التأثير الدينى من خلال الرأسمالية التى وضعت بذورها فى الأخلاق البروتستانتية.
- العلمنة التى تجلت من خلال فصل مجالات النشاط والتربية غير الدينية وتلاشي الانتماءات الدينية وممارسة الشعائر وسلطان الرموز.
- انسحاب الآلهة من الساحة اليومية والحياة العامة مع تهميش كل ما هو كنسى.
- إنهاء احتكار التقاليد الدينية المتوجهة نحو التماثل بين المنتجات المقدسة بأشكال مختلفة، كما يحث عليه بعض الداعين إلى توحيد الكنائس.
- خصخصة الالتزامات وذلك من خلال الاختيار الحـــر للمعتقـــدات وأشـــكال الولاء.
- نوجه الدين نحو السياسة أو بعض السلوكيات أو المشاعر أو الشعائر ....

وترتبط التغييرات المتعلقة بانهيار، أو على الأقل بتصدع، بنيـــان المقـــدس (the Sacred Canopy, de Berger) بلهجة خيبة الأمل بالمعنى الذى يقصده فيبر، مع وجود تعديلات قلما نلاحظهـــا. ويـــرى بريـــان ويلـــسون Bryan willson أن الطوائف تأتى كإشباع للحاجة والتفاعل بين أفراد الطائفة، حتى ولـــو كـــان لهـــذه الطوائف انتشار واسع بين المؤمنين بها. أما ديفيـــد مارتـــان Martin، فيعتقـــد أن العلمنة عملية فى اتجاه واحد، ولا تقبل المراجعة بل هى عملية معقدة وغامضة، لا تقصى الأفراد الذين يتمتعون بالكاريزمـــا والاتجاهـــات التـــى تـــؤمن بـــالرموز

أو الباطنية عند الصفوة بحثًا عن المقدس. علينا أن ننتبه إذًا إلى هذه الروافع والخوافض! لتكن هناك علمنة بالتأكيد ولكن إلى حد؛ والدين الذى أصبح مؤسسة متخصصة هل ستتلاشى بالرغم من ذلك؟ ولتفقد هذه المؤسسة تأثيرها فى الغرب، ولكن ربما يكون من المؤكد أن ذلك يكون حقًا بشكل مؤقت فى العالم الثالث أو فى الاتحاد السوفييتى المفكك. وليؤدى أى تغيير اجتماعى بالطبع إلى تغير دينى، هل هذا يعنى عدم وجود تفاعل أو إعادة بنية المجال الدينى مثل المجال الاجتماعى؟.

أليست نظريات العلمنة وهم الحداثة التى يفكر فيها الغرب؟ أليست بناء براجماتيا قائمًا على معطيات ناقصة؟ أليست ركاما من أفكار ليست خاطئة فى مجملها ولكن يعزوها الأدلة القاطعة ولا تأخذ فى اعتبارها لا البلاد التى يلعب الدين دورًا فى إصلاحها وتمردها وثوراتها، ولا أسباب انتشار حركات جديدة وعبادات وطوائف دينية أو صوفية باطنية؟.

وستوضح نتيجة هذا النقاش أن العلمنة محدودة ذاتيا، ويرى كل من دوندى ستارك، ووليام بابنبرج أن الأديان لا تتوقف عن إزالة التناقض مع العالم (واللفظ هنا للوهمان **Luhmann**) حتى ولو ظلت تطهر نفسها تطهيرًا ذاتيا. وأن هناك- فى التاريخ- حركات تترد بين الإيمان والعودة إلى المقدس، وأن أى انقلاب يكون له آثار تعويضية، وأن انهيار بعض القيم يعطى فرصًا أخرى يمكن استغلالها. وهذه نهاية تعرف عاقبتها بعد أن أخطأ كثير من "الأنبياء" فى تحديد نهاية العالم أو أى عالم.

يلاحظ عند كثير من معاصرينا تسطيح التيار الإلحادى الهادئ، أو بالأحرى، عدم المبالاة باعتبار الدين لغة ميتة لا يمثل لهم أى مشكلة، واعتبار الإله ميتًا دون إعلان وفاته. إن الإلحاد نفى لوجود الله، ولكن البوذية التى تقبل بوجود قوة عليا وطاقة أصيلة أساسية، ممكن اعتبارها مؤمنة بوجود إله، رغم أنها لا تعطى لأى إله الصفات التى يتمتع بها أى شخص. كما أن اللاأدريين (الذين

ينكرون قيمة العقل وقدرته على المعرفة) يعرفون أنهم لا ينتمون إلى دين ما، ينكرون إمكانية معرفة هذا الوجود، ولكنهم لا يعبرون عنه لا إيجابًا ولا سلبًا. وعندما يقول نيتشه: "إن الله قد مات" فإنه يتمرد بذلك ضد كل الرسوم التى تعطى لله صفات بشرية، وكذلك ضد المحرمات التى أعلنتها المؤسسة المسيحية. وقد خلفت العدمية الإلحاد المنتصر للثقافة الثورية وفقًا لعصر التنوير، ثم تلا ذلك خيبة أمل تتعلق بالوجود وأخرى ذات طبيعة دلالية، والتى ترى أن ذكر الإله لا يلائم العقل ما دام العقل ليس له مرجعية ملموسة.

وأيًا كانت درجة العلمنة فى مجتمعاتنا، نستطيع أن نلحظ وجود بذور ومنها الدين الشعبى الذى اعتبرناه غالبًا بقايا وثنية دون أن نلاحظ بذلك أن هذا الدين كان يعبر عن نوع من الإيمان بعيدًا عن كل ما هو مقدس منظم.

أديان شعبية كامنة:

وإذا تحدثنا، لو باختصار، عن الدين الشعبى الذى درسه كثير من المتخصصين فى التراث الشعبى وعلماء الإثنيات الأوربيون فإن هذا التدين (أفضل من كلمة الدين) دخل فى إعادة الهيكلة المعاصرة، التى اتضحت فيما يخص عملية العلمنة.

ويعد هذا التدين خارجًا عن السيطرة الاجتماعية التى تتولاها مؤسسات أديان الخلاص، ولكنه يعطى سمات تبرز الهوية وصفات محلية وعرقية. (ظهور آثار سانت جونيان فى منطقى الليموزين، وحجيج التسيجان إلى سانت مارى دى لامى) وضمانات مأمولة تتعلق بالصحة والنجاح وجلب الأموال أو السعادة الحسية، وتكون قريبة فى الوقت نفسه من سلوكيات متعلقة بالسحر (بركة تأتى من قلم الذى سيصحب الإلهام خلال امتحان ما). إن هذا التدين الشعبى القائم على اعتقادات وممارسات تقليدية، وأحيانًا بدائية، والذى سمح به الدين الرسمى وتأثر به، هذا التدين المتحرك والمركب يدخل فى المعترك الحديث للمعتقدات والشعائر كى يحقق

نوعًا من أنواع التوليف الذى يجعل السيطرة الدينية القديمة نسبية أو ترد على حركة طموحة تجمع كل الكنائس المسيحية فى واحدة. هل الأمر يتعلق بمعتقداتها؟ إلى الأرواح العائدة (hevenait) والأعمال الشيطانية، إلى القديسين الذين يشفون ومعجزاتهم وظهورهم (بعد الموت)، إلى عودة للحياة بعد الموت على سبيل المثال؟ أم يتعلق بالشعائر مثل أنواع الحج والطواف أم ألفاظ سباب تآمرية وصلوات استسقاء مقابر فاخرة للموتى، عبادة تبجيل للآثار (لبقايا الأشخاص)، وكذلك ذبائح (قرابين) النذور .....

ونستطيع من خلال بعض هذه السمات أن نعقد مقارنة بين الدين الشعبى والدين المؤسسى: انفعالى وغير واقعى/ عقلانى وروتينى: أرثوذكسى شعبى/ وأرثوذكسية نخبوية؛ أصولية تراث شفاهى / تراث مكتوب، عبادة القديسين والآلهة قصر/ توجه نحو إله أعلى؛ وتدين كونى مستقل/ ودين مبنى على علم ملزم؛ حياة الهواة الذين يؤمنون بالخرافات/ مؤسسة عقدية مكونة من محترفين فى المجال.

ومثل هذه المقابلات مبالغ فيها؛ لأن هذين النمطين من الدين يؤثر بعضهما فى بعض، دون أن يقضى أحدهما على الآخر. ولأن العبادات المتعلقة بالزراعة استدعت احتفالات لأخذ البركة الإلهية فى الحقل، فإن فكرة الملك يمكن أن تؤدى إلى اللجوء إلى الأرواح. وعندما يضعف النظام الدينى؛ فإن النظرة التلقائية يمكن أن تستوحى من تقاليد شعبية ومن علم الفلك ومن بقايا لم تزل متحجرة. وعندما تتجمد الشعائر الدينية فإننا نمارس شعائر عابرة مثل التعميد، والاحتفال المقدس والزواج والدفن؛ وذلك ليتناولوا فيها الشمبانيا والتصوير. وحتى الكاثوليكى المتدين غير المعادى للأوسمة واليوجا والرهان. وعلى النقيض، إن العديد من غير المتدينين يضعون فى مناسبة عيد النويل Nöel جرة تحت شجرة الأرز.

وفى مقابل الرسم الكاريكاتورى لهذه الاختلافات التى طرحها ر. لابونت تبدو أدلة دانييل هيرفييه ليجر Hervieu – léger لى مناسبة بشكل أكبر، وألخصها كما يلى: تبدو الأمور أكثر تعقيدًا وكانت المخاطر متكررة. ومن الخطأ أن نعتقد أن الدين الشعبى له طابع خاص ومحلى. وقد بارك رجل الدين العديد من المحافل الدينية أثناء الاحتفال بعيد سان– بس Saint- Besse، وعيد سان – روان Saint-Rouin، وعيد سان–جينفور Saint- Guinefort، أو بتدشين سفينة فى مياه الأطلسى. وإذا كان الدين يسخر القدرة الإلهية لخدمة الاحتياجات الفردية فكيف يكون حال الدين المؤسسى الذى لا يقدم هذه الخدمة؟ وإن كان الدين الشعبى عبارة عن مجموعة من العقائد والممارسات فهل من الممكن أن يكون الدين الآخر الأكثر تنظيمًا؟ نعم! ولكن يتحقق ذلك بتدخل رجل الدين من خلال المجامع الكنسية، ويأخذ الدين الشعبى فى اعتباره القرب الجسدى، والمحن اليومية، وأشكال التضامن فى محال العمل. ما الذى يوجد من ذلك فى الكنيسة المسيحية البدائية؟ وكون الدين الشعبى يحمل اعتراضًا على المؤسسة الكنسية، لا يكون أحيانًا كذلك مع المؤسسة الكنسية فى مقابل السلطة السياسية السائدة.

ولا يعتبر الدين الشعبى نسخة صارت شعبية من المعتقدات الأصلية، ولا دينًا للطبقات التابعة أو المتأخرة التى يدخل عليها السرور نوعًا من الشعائر الاحتفالية، ولأننا نريد أن نتغاضى عما يبدو منتجًا متأخرًا، بما فى ذلك التماثيل، والملابس الكنسية، واللغة اللاتينية فى الكنيسة، والرايات الدينية عند الترومينيان Troménien. وقد واصل الفاتيكان ٢ إحباط كنيسة، حيث كان مسيطرًا عليها ويكافئ تشدد المفكرين على حساب تفرق رعاياهم.

زوال الأديان الشعبية:

ولأن هذه الأديان أديان شعوب وعرقيات فى آن وبلا وسائل فكرية مؤسسة بوضوح إلا من خلال النظريات التى تفسر وجود الكون، فإنها تفقد عوامل جذبها فى العالم الثالث بسبب علمنة المجتمع، وبسبب المد المتصاعد لأديان كبيرة، ولا يمكن تجاهل ديناميكية عملها الداخلى.

وهكذا، فإننا نلاحظ – غالبًا – وجود ظواهر فى المجتمعات التى توصف بالتقليدية مثل انتقال الأساطير والعبادات من مكان إلى آخر، وكذلك اقتباس الآلهة المنتصرة أو المنهزمة، وشراء الأسرار والقوى السحرية لاستشفاء فعال، وكذا الإرث العائلى للمسئوليات والمعارف الدينية مع احتمال وجود خلل فى هذا النقل، كما نجد أنها أشكال كاشفة من الوحى تؤدى إلى وجود عبادة جديدة، ووضع أحد الأسلاف فى مصاف الآلهة. وتقام شعائر أمام قوى تعتبر غير فعالة، وإحياء عبادة عندما تنسب معجزة إلى إحدى القوى الروحية.

أما فى الوقت الراهن، فيلاحظ، قليلاً وفى كل مكان فى العالم الثالث، انهيار لمعتقدات وشعائر تقليدية. وهكذا نجد كبار السن يعزون مصائبهم إلى التخلى عن العبادات، وإلى فقد الثقة فى مساعدة الآلهة الحامية للعائلة، وكذلك إلى التعدى على عادات الأسلاف.

وقبل أن نبحث عن أسباب تآكل المقدس الذى لا يؤدى بالضرورة إلى تلاشى كل أنواع السمو، علينا أن نقر بالإقصاء التدريجى للجوء إلى عالم خلفى لشرح الواقع.

ويتوافق مع الظاهرة السياسية لإدماج العرقيات، شئنا أم أبينا، تفكك ثقافات أصلية لا سيما فى مظهرها الدينى. وهنا يقل احترام المحرمات شيئًا فشيئًا، ولم يعد التلقين يمارس كما كان فى الماضى. كما يعتبر الشباب الأساطير التقليدية خرافات، وبذا تنتهى الشعائر وتتقادم، وتندر المشاركة فى العبادات، ويختفى ويشيخ حراس المعرفة الدينية ويختفون دون بديل. ولم يعد يبقى من المعتقدات الموحدة إلا بقايا، بسبب عدم وجود رواة لمادة شفهية، وحسب حراس، بسبب عدم إحياء الأساطير التقليدية فى الشعائر. ولأن الدين التقليدى يدخل فى منافسة مع مجموعة من الرسالات والرموز التى تأتى منه، فإنه يعد ضحية لهجوم من كل صوب وحدب: من نزع القداسة عن اقتصاد فردى وتجارى، وتحرر الأديان من القبلية بالعمل

بعيدًا، وتراخى الرقابة الاجتماعية فى الوسط الحضرى، واحتفاء الملك الراعى، وتراجع التربية الأسرية لصالح المدرسة العلمانية... إلخ.

وينجم عن هذا الرهان المتضافر مع الديناميكية الداخلية، وتأثير القوى الخارجية التى تكون مدمرة فى غالب الأحوال، نزع قداسة التقاليد وضعف للقيم الأخلاقية، وإضفاء الطابع الفلكلورى على الشعائر، وكذلك تحول الأساطير إلى خرافات، ولكن لابد من الإقرار بأن زوال الأديان الشعبية يرتبط برقى أديان التوحيد.

- تحولات قوية:

تقدم الأديان الكبيرة:

دون التطرق للحديث عن الأصوليات، والتى قام بتحليلها عدد من المؤرخين وعلماء اجتماع الأديان، نقرر، فى الواقع، أن كثيرًا من التحول يرجع إلى أديان الخلاص، المسيحية والإسلام فى أفريقيا وأوقيانوسيا، والبوذية فى الشرق، والتى يرافقها حماسة المعتنقين الجدد.

ففى أفريقيا السوداء على سبيل المثال، ومن عام ١٨٩٠ حتى ١٩٩٠م، زاد عدد الكاثوليك من مليون إلى مائة مليون. ويعلم الأفريقى أن الرسالة – مع الكنيسة والمدرسة، والمؤسسات الخيرية، وورش العمل، وأماكن الزراعة – كانت مكانًا للتبشير بالإنجيل والحضارة. ورغم بعض الحماسة المعادية لمن يعطون الروح للأشياء، فإن المبشرين كانوا غالبًا محافظين على لغات محلية ترجمت إليها أجزاء من الكتاب المقدس. وقد قام البعض بتجميع كتابة العادات ودراسة مؤسسات المجتمعات المحلية. وبكل تأكيد، تعتبر هذه التحولات مهمة؛ لأنها كانت تسهل الحصول على الرعاية والخدمات والتربية، ولكن حصل كثير من الكوادر الوطنية على تحرك سام بفضل تأهيلهم داخل مجموعات مسيحية. أما عن إضفاء الصبغة الأفريقية على الأبرشيات، فقد حدث بعد الاستقلال. وما بين عامى ١٩٩٥ و ٢٠٠٠،

أن أنشئت ستون أبرشية كاهن جديدة فى أفريقيا. وتتواصل عملية التثقيف، أى تكييف الرسالة الإنجيلية والشعائر مع العادات الأصلية، ولم يمر ذلك دون حدوث انحرافات فى غالب الأحيان. وعلاوة على ذلك، ظهر الكهنة الأفارقة منذ ١٩٩٠م كزعماء فى عملية إحلال الديمقراطية فى الأنظمة السياسية.

إذن ما الموقف بالنسبة للدعوة الإسلامية؟ كان الإسلام فى أفريقيا الساحلية من القرن الحادى عشر إلى القرن السابع عشر دين الأمراء وكبار التجار، ويمثل الإسلام العربى الحضارة الأكثر تقدمًا. ويرتبط نجاحه الشعبى فى القرن التاسع عشر بحركات إعادة هيكلة سياسية دينية من السنغال إلى نيجيريا قادها الحاجان عمر وعثمان دان فوديو، على وجه الخصوص، وكذلك بدخول التجار وعلماء الدعوة الذين ينتسبون إلى طرق (مثل القادرية، والسنية، والتيجانية، والمريدية) الذين يضمنون حياة خالدة عن طريق الإيمان بوحدانية الله ورسالة النبى. وبسبب استناده إلى الميل الأفريقى للشعائر والسماح بتعدد الزوجات، فإن الإسلام يرتقى اجتماعيا من خلال المكانة الثقافية، والكتابة، والتعليم، والقانون، والملبس، ونمط الحياة. أما فى ظل الاستعمار، فإن الإسلام قد أقام حاجزًا ثقافيا ورمزيا أمام الغرب الغازى، وتأكد كدين صحيح لأفريقيا خلافًا للمسيحية المستوردة. فنجد أن الإحساس بالأخوة الإسلامية عند الأفريقى المسلم يجنبه الاغتراب.

وهكذا فإن العبيد القدامى والنساء يجدون فيه عامل تميز اجتماعى، لاسيما بعد الحج إلى مكة. وإلى الذى لا جذور له، يقدم الإسلام مجالاً للتضامن. أما فى بوركلينا فإن الإسلام الذى كان قد فشل فى الاستيلاء على عالم أفسدته الحرب المقدسة يدخل فيه الآن بطريقة سلمية. أما فى السودان الذى أصبح عربيا، فقد فرض الإسلام قانونه فى الجنوب المسيحى الذى يؤمن بإعطاء الروح للأشياء. وفى كينيا وتنزانيا ذات الأغلبية المسيحية، أوجد الوجود العربى الإسلامى ثقافة سواحيلية مختلطة. وما زال الاختلاط الدينى أكثر وضوحًا فى التوليفات ذات الطابع الدينى.

الحركات الدينية الجديدة والطوائف:

وبدلاً من أن نشهد نهاية للمقدس، بالفعل لاحظنا تحولات وتبشيرًا داخل الإطارات المؤسسية. وهنا يظهر كثير من أشكال التعبير الديني سواء كانت النبوات أو الطوائف، وبالتوازى مع تصاعد الإلحاد، يتأكد كذلك صعود الأصوليات. وتنتشر داخل الحقل الديني المعاصر تيارات تبتعد كثيرًا أو قليلاً عن التراث الديني التقليدى. أما هاشميتهم الظاهرية، فإنها تأتى كذلك مما نجهله عن قدرتها على تأكيد وجودها بطريقة مستدامة فى التراث الجديد.

إن كلمة sect التى تأتى من اللاتينية **Sequi** (يتبع رئيسًا أو مذهبًا)، أو بالأحرى من كلمة **care** (بمعنى يقطع أو ينقطع عن) هى صفة يعطيها المجتمع، وخصوصًا الكنائس الموجودة به، لجماعات تنفصل عنها، وتتهمها بوضوح بالهرطقة وعدم الالتزام. أما من ناحية الكنيسة الجديدة، فإننا نرفض الدلالة المجازية لكلمة **secte**. وتعامل الكنيسة الكاثوليكية والسلطات العامة هذه الحركات الدينية مثل حركة الخمسينية **pentecôtisme** بطريقة ظالمة.

وتستلزم الطائفة بدرجة كبيرة تأكيد المعتقدات التى تعلنها، وأن يجعل المؤمنون المتساوون الذين يتعاونون المعايير الأخلاقية شيئًا داخليا، كما تستلزم تدخلاً نشطًا يذهب حتى الدعوة. أما العلاقة بين الفرد والمجموعة فى الداخل، فتتميز بالحميمة والحماية حتى ولو كانت السلطة المطلقة تستطيع أن تؤدى إلى الاستخدام العقلى وحالة من الخضوع النفسى، ويحتمل أن يؤدى كذلك إلى عداوة للدولة؛ لأن الطائفة، وهى تعتبر مبادئ الجماعى مصدرًا وحيدًا للحقيقة، تنقطع بشكل جذرى عن القيم والثوابت السائدة فى المجتمع.

وتوجد بعض هذه الطوائف منذ أكثر من قرن (مثل **Mennonites** و**Huttériens** و **Mormons** و **Méthodistes** و **Adventisrs** و **Darbystes** و**Quakers** و **Puritqins** وشهود يهوه) وأخرى أكثر حداثة مثل (**Moon** – كنيسة دراسة العلم – **Antoinisme**– والعلم المسيحى) وذلك دون أن نتحدث عن الطوائف

اللاتينية العلمانية مثل (Soucouoiste فى الخمسينيات) أو الطوائف الصوفية الباطنية مثل le New Age التى يستخدمون فيها أنواع الطب médicines douces وعلم الفلك: النباتية، واليوجا، وإعادة التجسيد. ولأن لهم خصائص معروفة، فإن الهوتيريين Huttériens مثلاً يعيشون حياة ريفية بسيطة ويتقاسمون الممتلكات داخل الجماعة التى لا يتقاضى منها أجرًا. أما الكاكرس Quakers le الذين يبلغون مائتى ألف عبر العالم فإنهم يرتعدون باسم الرب لاسيما من بعض الاحتفالات الدينية. والأدفنتست لم يفقدوا الإيمان رغم إعلانهم نهاية العالم دون نجاح فى أكثر من تاريخ. أما أتباع الكنيسة العلمية، والتى أسسها Ron Hubbard (١٩١١ – ١٩٨٦) وهو مؤلف La Dianétique ، فقد كانوا أكثر اهتمامًا بحالتهم "العقلية" كمفتاح للصحة. وهناك حركة The church Universal and Triomphant (Cut) الموجودة فى كاليفورنيا، والتى ظهرت عام ١٩٧٤ وذات توجه نحو الألفى millémarist، وهى حركة تقود أتباعها إلى الاستعداد الجاد لعصر ذهبى جديد ينقذ البشرية من فسادها وتدهورها الأخلاقى الذى كان وباء الإيدز أحد تجلياته وفقًا لـ EOClare Prophet.

وقد أمدت مجموعة من التجديدات الدينية التى تمت دراستها منذ الستينيات مثل (إعادة التنافس الإنجيلى، الفصحيين Pentecôtistes فى المجامع الأهلية، وكنيسة الله فى المسيح والحركات العلاجية، وأنواع التدين الآسيوى) علم اجتماع الأديان فى العالم الأنجلوساكسونى، موجهًا له نحو ديناميكية المنظمات (Organisations) والبعد الاحتجاجى والعلاقة بين الكاريزما والسلطة، وعملية التحول وتأثير الحركة النسائية وتأثير ازدهارها الذاتى داخل مجتمع حميمى Intime. وبالتزامن مع ذلك، لوحظ أن الحركات الدينية الجديدة، مثل الكنيسة العالمية (IURD فى البرازيل)، تظهر تسامحًا كبيرًا نحو تطور الأخلاق، وتكيفًا مع تقنيات الاتصال الحديثة. كما تؤدى إلى تكيف عقلى لمن يعانون من انخفاض مستوى المعيشة Paupérises (المحرومين) مع قواعد السوق، بينما يعلن آخرون رؤيتهم المانوية manichéenne للعالم فى مجال الصراع بين الخير والشر.

كما يوجد فى تراث الأغلبية فى إيران، الذى ما زال متـأثرًا بالزرادشـتية القديمة، انتظار شديد للمهدى الذى سيعيد النظام والعدل فى نهاية الزمـان. وهنـا ولدت العقيدة البهائية (عظمة الله) التى تدعو إلى الانسجام (التنـاغم) بـين العلـم والدين. أما فى الهند، فقـد كثـر المعلمـون مثـل سـوانى برابهويـادا **Swani Prabhupada** الذى اختار المنفى فى الولايات المتحدة الأمريكية ليؤسس فى عام ١٩٦٦م الجمعية الدولية لضمير كريشنا (**AICK**). وقد كان مثل هذا الازدهار فى (**Moon**) فى كوريا وفى اليابان التى أثر فيها **La Soka Gakkai**، والتى ظهـرت فى الثلاثينيات على ١٥% من السكان الذين يمارسون الشنتوية **Shintoisme** فـى الميلاد والزواج والبهائية فى مجال الموت. ثلاث ضمانات أفضل من واحد!.

السمات العامة: يطرح أى وحى، قيل إنه يأتى من أعلى، وتكيف مع السياق الحديث، رؤية للأصول التى صارت مثالية، ولعالم مستقل متنـاغم فـى الكنيـسة العلمية مع الوعد بتناغم من هذا العالم. ويفترض كفاح الفوضى والظلم فى كل هذه الكنائس، وإعادة المبادئ الأخلاقية الصارمة؛ ونظرًا لأن ذلك يتطلب التزامًا شديدًا، وأحيانًا لا يمكن تحمله من قبل أعضائها، ونظرًا لأن بعض القادة ناقصون يخلفون آخرين لهم تقدير كبير، ونظرًا لضغوط مالية أو جنسية، يتم رفضها، فإن كثيرًا من الطوائف تشهد نسبة كبيرة من التخلى والتشتت والتفكك، وفى أغلب الأحوال تشهد استقلالاً محليا كبيرًا. وقد تم ملاحقة البعض بالاستغلال الجنـسى للأطفـال (**The children of God**) وآخرين فى اليابان بالهجوم بغاز الـسارين (**Aum Shinriko**) وطائفة معبد بالانتحار الجماعى. ودب قلق كبير فى فرنسا وبشكل واضـح، مـن وجود "طوائف" على أرضها أكثر من غالبية دول أوروبا الغربية حتى ولو لم تعـد خائفة من تراث هاركريشنا الفيدى.

وقد عانى كثير من المتحولين الجدد ضيقًا نفسيا، وحياة الشك والتيـه قبـل الانضمام إلى المجتمع – الطائفة. فهم – وفى أثناء بحثهم عن الأمن- يجدون فـى الطوائف تلبية طموحاتهم حتى ولو علموا أن ثوابت المجتمع تقتضى منهم انـدماجًا

قويا كى لا يعاقبوا بالإقصاء. ولأن الجماعة مبنية بناء جيدًا فإنها تطلب انتماء فكريا صارمًا ما لتعليمات الأب الروحى. ويكون الضغط الاجتماعى عقوبة الإخلال بهذه القواعد الصارمة للحياة. ثم يأتى التلقين **Initiation** على مستويات عدة لتتوج عمليات التطبيع والإدماج. ولكى تضمن الطائفة وجود الظروف الموائية لاستمرارها، فإنها تزود أطفال أعضائها بالتربية (فقد كان لـ **Hare Krishn** مدارس ذات طابع خاص) وتبنى أحيانًا قوى مالية صلبة (**I´AICK** والتى تشترك مع **La spiritual Sky**) فى إنتاج البخور والكحل والعطور.

ورغم أنها حركة دينية جديدة (مثل كثير من الحركات **Pentecotismes**) ذات الأصل البروتستانتى، فإن التجديد الكاريزمى لبعض الطوائف الكاثوليكية مثل **L´Emmanuel, les Béatitudes** أو **le Chemin neuf** الذين يمارسون إلى جانب الصلاة، الحج، وخدمة الفقراء، ليس له علاقة ما بالطوائف/ الفرق، ويمكن أن نتساءل: هل كانت **le New – Age** ليست إلا حركة غير دينية، دون أن يكون لها طابع طائفى، ودون أيدلوجية موحدة وثابتة، ولا شعائر مفروضة بصرامة. وهذا ما يتوافق مع خبرات البحث عن كائن أفضل داخل المجتمع، وذلك بالتركيز على ما يميز العلاقة والتواصل. وعندئذ ننظر إلى التحرر الروحى، والتوازن، والسيطرة على الذات، وتحمل المسئولية باعتبارها آثارًا علاجية، وأنواعًا من الطب البديل مثل (الأعشاب، والشراب من الزهور، والعلاج بجرعات تثير أعراضًا مشابهة للأمراض) أو تقنيات نفسية وجسدية لزيادة الطاقة/ القدرة البشرية مثل (اليوجا والتأمل الشرقى **Channeling – revisitée**: رؤية معاصرة للروحانية **Spiritisme**). وتستخدم وسائل للتواصل مع الطاقة الكونية والعودة للجوهر للسيطرة على الذات، وبفضل جلسات تقيمها جماعة! ومن المرجح أن تمر هذه التجربة غير المؤسسية، التى تهتم بعلم الأحياء، وعلم النفس الإنسانى، وعلم البيئة، كحلم جميل (عند اختفاء سحر عصر فيرسو)، بعد ما ينتشر فى الثقافة المهيمنة.

تصنيف الصوفية الباطنية:

بينما تتناقص حركات التطرف بشدة مع الفردية والنسبية الأخلاقية الموجودة فى مجتمعات غربية ويؤثر بعضها فى بعض، لاسيما اعتبارًا من الثمانينيات، فإن مجموعة من رؤى العالم وتنوعًا فى أساليب الحياة، تجميعًا، أو بالأحرى، التقاطًا انتقائيا فى مختلف أنواع التقاليد والروحانيات التى تعتبرها متفقة بشكل تقريبى (المسيحية، والبوذية، والزينة **zen** والروحانية والشامانية **chamanisme** ...). فكل دين ظهر يتفكك إلى رموز وسلوكيات ومشاعر دينية يعاد استخدامها فى أطر أخرى؛ فيصبح قطعًا منفصلة ويطفو فى الهواء هذا (الفضاء) الذى ذكرته فرانسواز شامبيون **F.Champion** فى المقترحات التالية التى ألخصها كما يلى:

١ – إعطاء الأولوية للتجربة الشخصية وللطريق الروحى الخاص بكل فرد، وبذا يكون المقدس مزودًا بالتجربة الخاصة.

٢ – الهدف يكمن فى الوصول إلى الكمال الذاتى بوسائل جسدية مثل اليوجا والتأمل والرقص المقدس ...).

٣ – إدماج الصحة (العلاج والاستشفاء) والسعادة فى الدنيا بهدف الخلاص.

٤ – المفهوم الموتى **moniste** للعالم دون انفصال عما هو طبيعى وعن فوق الطبيعى، والعلم والدين وممارسات السحر الشعبية والباطنية.

٥ – التفاؤل الحذر تجاه تطور العالم والإنسان الذى ربما يتحسن بإعادة التجسد المتواصل، وانهيار الإيمان فى المعصية.

٦ – أخلاق الحب والإخاء الكونى.

٧ – تأثير كاريزما بعض الزعماء **gourous** والمعالجين والمسئولين على دور النشر.

الأصوليات:

رغم أن الأصوليات تنتمى بداية إلى الثقافة البروتستانتية، والتطرف إلى الثقافة الكاثوليكية، فإن اللفظين، فى الرأى العام، يرادفان فكرة التطرف الدينى **extrémisme**. وسنبحث عما هو مشترك بين اللوبافيتش **Loubavitch** واليهود والإنجيليين الأمريكيين والمناضلين الوطنيين الهندوسيين والكوماندو الجزائريين السلفيين وأتباع لوفيبر **Lefebvre** القدامى. ورغم التنوع الكبير لهذه الحركات، فإنها جاءت كرد فعل على علمانية فرضتها الحداثة. فهى تطالب بوجود قوة فوقية **Transcendance** فى عالم مصاب بخيبة الأمل، ويرفضون الانطواء الدينى فى مجال الخصوصية تمامًا كما يرفضون إقصاء دينهم عن السلطة، ويجعلون هذا وسيلة وحاجزًا يكون هدفهما تحقيق مطلب سياسى واحتجاج اجتماعى.

حتى ولو كانت عودة آية الله الخمينى إلى إيران، بعد أربعة أشهر من انتخاب البابا البولندى فى روما، ممكن أن تعتبر مصادفة، وذلك فى اللحظة التى أعاد فيها جيمى كارتر ورونالد ريجان الأمل للتيار التعميدى **beptiste** الأمريكى، فإن السنوات من ١٩٧٠ – ١٩٨٠م تمثل الفترة التى بدأت فيها مجموعات متطرفة، ثم تجنيدها فى طبقات اجتماعية متميزة نسبية فى توجيه رسالتها التبشيرية، لمن هم أقل تعليمًا، ويعانون من الانفصام الثقافى. وتعتبر فترة زيادة الأصوليات هى فترة الإحباط الناتج عن عودة الدين إلى النطاق الخاص (الذى أقره الفاتيكان٢)، وفكرة فشل أيديولوجيات التحرر العلمانية والتقدم الماركسى أو الاشتراكى والحركات الإسلامية التى تغطيها بإثبات الهويات القوية، فترة العولمة التى تؤدى-كرد فعل- إلى مضايقات قومية وعرقية، مستخدمين فى ذلك الدين فى مجال السياسة فى الهند ويوغسلافيا السابقة وأوروبا الشرقية ...

ففى الهند، أدت أشكال المعاناة المتراكمة فى ظل الاستعمار، وصعوبات التقدم الاقتصادى، وحالة الاعتماد الريفية الفوضوية، إلى ظهور شياطين قديمة بين

طبقات الهندوس، وكذلك بين الهندوس والمسلمين (مقتل غاندى، وتدمير المساجد، وقتل المتطرفين لمجموعة من المنتجين الغاضبين، وقضية كشمير أمثلة على ذلك).

وفى بلاد المسلمين، قامت الحركات الأصولية بزعزعة الدين التقليدى الهادئ. وأشعلت أيديولوجية الجهاد فى العالم من السودان وحتى أندونيسيا، ومن الجزائر حتى باكستان. وطورت الأصولية الإسلامية إدارة شئون البلد سواء بسبب ثقل الثوابت الاجتماعية أو قانون العقوبات. وبالإضافة إلى آثار الاستعمار، فإننا نستكشف ضربات الأنظمة الاستبدادية العسكرية أو الملكية، وكذلك شقاء الفقراء المستعدين للمعركة التى تضمن لهم جنة الله. فعند الإخوان المسلمين، وهى حركة ظهرت فى مصر عام ١٩٢٩م، تم تقسيمها إلى مجموعات كما هو الحال فى Fis[٢٢] الجزائرية. ورغم أن إعطاء السلطة السياسية إلى آيات الله وإلى الملا ليست تراثًا شعبيا، فقد أصبحت مع مجيء الخومينى وسيلة لإحياء مجتمع يكافح ضد الغرب الذى أصبح شيطانًا. واليوم تضع الممارسات الخاطئة للشباب (نفاق، وازدواجية اللغة، والتزام ضعيف فى مظاهرات دينية مفروضة) محل اتهام بعض نتائج الأسلمة منذ عام ١٩٧٩. ومع ذلك فإن إيران مع أشباهها فى حزب الله اللبنانى وحركة حماس الفلسطينية تدفع إلى إعادة الأسلمة من أعلى، بينما فى الجزائر ومصر أحرزت حركة الأسلمة من أسفل نجاحًا قليلاً، وينظر إليها أحيانًا كرد فعل لحالة اليأس.

أما فى اليهودية الأصولية المتطرفة منذ بداية السبعينيات، فإن الحلم بإسرائيل الكبرى يدفع ويزاحم المشروع العلمانى والاشتراكى لبن جوريون. وخلفت حرب الأيام الستة فى عام ١٩٦٧م، صهيونية استعمار الأراضى، التى تعارض الضغط الدولى، الذى يؤيد إعادة الأراضى المحتلة. ومنذ ذلك الحين،

---

(٢٢) جبهة الإنقاذ الجزائرية.

نعرف ثقل تأثير الثياب والقبعات السوداء الخاصة بيهود Mea Shearim وورثة عائلات الهاسيدك القادمين من وسط أوروبا الذين هاجروا حديثًا بعدد كبير إلى إسرائيل. وبالتأكيد يشجع عدم الأمن الحالى على الانطواء على القيم التقليدية للأصولية.

واجتماع الحنين لمجتمع كامل، والتشدد الأخلاقى لجماعة الجانسينست المسيحية، والمسيحيين الحاليين، فى جماعات كاريزمية من خلال الصلاة والحج يؤدى إلى إحيائها، ويعارضون بعنف، الإجهاض وإساءة استعمال الجينات وزواج المثليين. كما أن الفهم المتشدد للقانون الإلهى يؤدى إلى زحزحة الدين من الحيز الخاص إلى الحيز العام، وغالبًا ما يكون ذلك بسبب عدم التسامح حتى ولو كانت مظاهر الحداثة (مجال الأعمال والحاسوب) لم يتم رفضها.

ورغم أننا نخشى مخاطر زيادة الأصولية، فإننا ما زلنا نلاحظ- مع ذلك- الاعتدال فى تصرفات بعض الجماعات الدينية، وتتوافق بداية الجماعات الصوفية الباطنية التى تعرض، فحسب، طرقا تبعث على التفاؤل النفسى، ذى نظام عقوبات ضعيف، يتوافق مع إغلاق الطائفة التى تصبح مذهبًا وبشكل قوى. ونجد كثيرًا من الحركات غير الدينية تطرح سعادة جسدية وازدهار حياة الأشخاص فى العالم، بدلاً من الخلاص الأبدى. أما فيما يخص العولمة، فإنها لا تسمح برؤية دين أو عقلانية متفردة تفرض على الجميع.

الفصل الثالث عشر:

تغيرات دينية فى العالم الثالث

تعددت الحركات الدينية فى أفريقيا وميلانيزيا وعند هنود أمريكا، كما حدث فى الشرق، حيث يقوم رجل، ذو رؤية، بالتنبؤ بقرب حدوث تغيرات جذرية، وخارقة للعادة للنظام المجتمعى. ويدعو المنضمون إليها أن ينظموا أنفسهم، ويتحركوا للتمهيد لحكم مثالى، يحقق العدل والرخاء. وغالبًا ما يخضع هذا النبى المحلى للتأثير المسيحى، لاسيما تأثير الطائفة البروتستانتية، ويدخل فى رسالته، والعبادة التى يدعو إليها، عناصر من الثقافة المحلية.

- تنبؤات وعبادات جديدة:

ظواهر معادية للمثاقفة:

يمكن فهم التوافق الدينى لعملية المثاقفة من خلال ظواهر عديدة محددة، وفقًا للمكون المسيطر، مثل الميسيانيسم (يأخذ المخلص على عاتقه حركة دينية أو وعد بذلك فقط)، والميلينياريسم (وهو انتظار فترة سعادة وعدالة فى المستقبل)، وديفيفاليسم (وهى العودة إلى العصر الذهبى المفقود)، وناتيفيسم (وهى التى تعطى القيمة للثقافة الأصلية النقية وإبعاد العناصر الغربية)، وبرموتيسم (وهى الخطاب الذى يدعى أنه كلام الله)، وفى كل هذه الحالات يتعلق الأمر بالبحث عن وسائل رمزية لفهم البيئة وتغييرها.

وقد أشرنا كثيرًا إلى الصبغة المعادية لأوربا لهذه الحركات التى تدعو إلى القطيعة مع سيطرة البيض ودورهم فى الانسجام بين الجماعات الاجتماعية المتفرقة فى ذلك الوقت (مثل تمرد تاى بنج- **Tai ping** فى الصين، وحركة هوهو-**Hau-Hau** للماورية **Maori** فى نيوزلندا، وتبنى قواعد سلوك جديدة ذات رمزية شعائرية مهمة، والدعوة إلى الإخاء، والتخلى عن السحر، وطهارة القلوب. ويصحب المناخ الانفعالى (أحلام ونشوة وخطاب أجوف) هذه التغيرات الكاريزمية فى مناخ من الحرمان السياسى والاقتصادى والثقافى، مثيرًا بذلك طموحًا استقلاليا.

ويتطلب من هذا التفسير الذى ظهر فى الخمسينيات (راجع: جورج بالانديه Balandia) أن يكون معتدلاً. ولم تشارك بعض الكنائس المحلية فى الكفاح من أجل الاستقلال. ولم يتمكن الاستقلال السياسى من القضاء على هذه الحركات المعادية للمثاقفة، وكأن الغاية من الاستقلال هو القضاء على هذه الحركات. وقد استطاعت بعض هذه الحركات أن تكتسب مشروعية ومؤسسية من جانب أحد السياسيين (مثل ألبير آنشو فى ساحل العاج). ولكن رفض آخرون أن يتعاونوا وفضلوا المنفى الداخلى (مثل كيتاوالا فى بروندى، وأتباع التوفيقية نياجا وفيوزا، الذين كانوا يجتهدون فى الإفلات من النظام الاستعمارى-أما أوغندا، فإن لاكوينسيت ذات العرقية الأتشولية يهربون إلى الخيال ويعارضون-بعد الاستقلال- السلطة بالتمرد المسلح (١٩٨٦-١٩٨٧). وفى المجمل، يبدو أن التطورات الحديثة لم تصحح الفكرة المبالغ فيها والتى تحل فيها لغة الاحتجاج السياسى محل اللغة الدينية على الأقل بالنسبة لكل الحركات، وستبقى هناك بعض الأمثلة التى تدعم تفسيراتنا سنتحدث عنها لاحقًا.

رقصة الأشباح Ghost Dance:

أدخلت رقصة الأشباح فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، بداية عند سكان هنود أمريكا من خلال الزعيم الدينى واوكا Wowoka الذى تربى فى كنف المسيحيين. وفى رؤية، حلم واوكا بأسلافه مجتمعين تحت عرش الرب.

باعتباره مبشرًا لقيام مملكة الخلاص، يرى واوكا أن بإمكان الهنود عن طريق التعايش السلمى بينهم وبين البيض، وكذا من خلال ممارسة الرقص على غرار رقصة الشمس Sun Dance الخاصة، استعادة أراضيهم المسلوبة، ونمط حياتهم التى عملت الحكومة الأمريكية على القضاء عليها.

وفى هذه الحالة، فإن إعادة هيكلة أسطورة الأصول يتم وفقًا لنموذج الأخرويين[٢٣] المستمدة من (الأسلاف الصالحين حول عرش الإله – مقطوعات وأناشيد تعتبر وحيًا) وذلك تحت تأثير أحد الأبطال أيضًا من أنصاف المثقفين بهدف خفى لإعادة التناغم القبلى وحول عروض قديمة وجديدة معًا. وكان ينتهى الرقص الليلى حصريا، يقوم به أشخاص من الجنسين، يرتدون ثوبًا أبيض، يمسك بعضهم بيد بعض، ويشكلون دائرة بحالة من النشوة يصاحبها رؤى يسرد محتواها لاحقًا باعتباره رسالة من الموتى. ويؤكدون ويوضحون رسالة واوكا، وقد وضعت حملات دامية، قام بها البيض، منذ عامى ١٨٩٠-١٨٩١م، حدا لهذه التظاهرات الشعبية التى حدثت خلال اجتماعات ثقافية تقليدية فى نهاية صيد الثديات. وهنا يأتى رد الأسطورة نتيجة لقمع الشعيرة، وأيضًا بسبب إحلال لعبة اليد **Hand Game** محل رقصة الأشباح **Ghost Dance** فى بعض معانيها.

عبادات الشاحنات Les cultes du Cargo:

إن عبادات الشاحنات فى ماليزيا تعطينا نموذجًا للحركات النبوئية الناتجة عن الصدام بين التكنولوجيا والزراعة الأصلية التى تجهل عملية الميكنة والصناعة. وخلال وصول المبشرين والتجار البيض فى حوالى ١٨٩٠، أعلن النبى توكيرد **Tokeras** عن زلازل وموجة عارمة قد تدمر البيض ومن يعاونهم. وحينئذ ربما عاد الأسلاف على سفينة كبيرة حاملين الأدوات التى تجعل إنتاج الحدائق كثيرًا بلا عمل مضن. وبذلك تم إحياء العادات القديمة. ومن أجل التعجيل بهذا الزلزال، دعا المبشرون المحليون إلى ترك العمل وتنظيم احتفالات كبيرة فى انتظار عودة جماعية للموتى ووصول الثروات.

---

(٢٣) من يعتقدون فى نهاية الإنسان والكون.

وقد أدى الإيمان بالأسطورة فى اللحظات العصبية لرحيل القوات اليابانيـة، ثم الاحتلال الأمريكى الجديد إبان الحرب الأخيرة، إلى الإعداد بفاعليـة لمجـيء الرخاء. فبنيت الأرصفة والمخازن لاستقبال الشاحنات المستقبلية المخلصة. وكـان موضوع العودة السنوى الأسطورى الأصيل للموتى، الذين نقدم لهم الغـذاء، قـد اختلط بتجارب الهجرة بالسفن، بين الجزر، وباستيراد البضائع، وكذلك بالخطابـات التبشيرية، التى تتعلق بمجيء مملكة المسيح، الذى سيضع حدا لبؤس العالم.

الكيبمانجينسم Kimbanguinisme:

وتستظل كنيسة يسوع المسيح على الأرض التى أنـشأها **EJCSK Simon (Krimbangu** بمؤسسها الزائيرى (١٨٨٩ – ١٩٥١م) الـذى ولـد فـى نكامبـا **Nkamba** التى وصفت فيما بعد "بالقدس الجديدة". وقد كان هذا الرجـل اللطيـف البسيط فى بدايته عضوًا فى الكنيسة المعمدانية. ثم أقام عند أسرة أوربيـة قبـل أن يرى رؤية عام ١٩٢١م، تعد هذه الرؤية بداية حياته فى مجال النبوة التى ليس لها رسالة سياسية- فجاب القرى، وشفى المرضى، وعلّم التوحيد والزواج من امـرأة واحدة، وكذا عبادة الأجداد والقيم القبلية وفقًا للديانـة المـسيحية. ولكـن اعتقلتـه السلطات البلجيكية المعروفة بتعصبها للديانة الكاثوليكية. ثم استطاع الهروب، وسلم نفسه للسلطات بعد مرور عدة أشهر على هروبه. وتوفى بعد ثلاثـين عامًـا مـن السجن فى مدينة إليزابيث **Elisabethville**. وهكذا استشهد النبى! وقد استندت إليـه مجموعة من الحركات التبشيرية الماسونية التى استطاع أحد أبناء النبى أن يخرجها من العمل السرى بفضل التسامح الاستعمارى عام ١٩٥٧م؛ ليؤسس كنيسة موحـدة أسماها **Ejcsk** دخلت المجلس الكنسى عام ١٩٦٩م.

وقد أثنى بوتو رئيس الدولة المستقلة على دور الكنيسة فى دعـم الراعـى للأصالة وفى تنمية زائيـر: المعابـد، والمـدارس، والعيـادات، ودور الرعايـة الاجتماعية، والمراكز الزراعية.

وقد سعت Ejcsk (التى تمثل ٨٠% من سكان باكونجو Bacongo) التى شهدت ضعفا فى الحماسة الكاريزمية وانقسامات داخلية إلى عدم الاندماج مع القاعدة الشعبية الفقيرة، ولكن بالأحرى بمصالح الطبقة الحاكمة للمؤسسات القومية. وهذا ما أشارت إليه سوزان آش Suzan Ash التى تساءلت عن مستقبل الكيمانجيسم بعد موبوتو، حيث إن الأعمال الاجتماعية تفتقد الكوادر المؤهلة، كما أن أعمال المساعدة التطوعية تحرم أتباع الكنيسة من الموارد المالية.

السياق الذى ظهرت فيه النبوءات:

رغم أن الظروف التاريخية ذات الصبغة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لا تفسر كل شيء، ربما تستطيع أن تعتبر لاحقا – على الأقل – سوابق ثابتة نسبيا للحركات الدينية التى تعد جميعها منتجة للأساطير والعبادات والتنظيمات الدينية التى أحيانا ما تكون شيئا موجزا.

حالة الهيمنة والظلم:

مثلما عملت عبادة الشاحنات على مناهضة الاستعمار الأبيض، عارضت حركة ماو ماو Mau-Mau للكيكيو Kikuyu فى كينيا، الهيمنة الإنجليزية، وقد نشأت رقصة الروح الهندى نتيجة أزمة اقتصادية خطيرة، حيث قضى المهاجرون الأوربيون، وبالتقنية الحربية العالية، على الهنود الذين يمتلكون الأرض والأنعام على أساس نظام اقتصادى يقوم على طرد السكان الأصليين.

بيئة كاريزمية:

وقد استفادت حركة الخلاص الكاريزمية من الموضوعات المؤسسية الصالحة، مثل: الشامانية وطرد الشياطين. لكن، هل توجد شياطين أسوأ من الشياطين الأجنبية؟ وفى غالب الأحيان تتعاظم مشاعر الكراهية للأجانب انطلاقا

من مناخ دخلى يعبر عن عدم الشعور بالأمان، ومن الخوف من عمل السحرة. ويدعم الإيمان بالأسطورة عدد من الظواهر التى تعتبر تقليديا أدلة على ظهور المقدس وتتبع من الكاريزما: رؤية، وعبادة، وشفاء من أمراض وبائية واجتماعية تفشت مثل (إدمان الكحول، والسرقة، والفساد، وإنهاء القبلية (النزعة للقبيلة).

ولدعم الإيمان فى بعض الشخصيات والأعمال ذات الصبغة الكاريزمية، يقوم جمع من المؤمنين بوضع أنفسهم فى وضع غير طبيعى. وبغرض إثارة الرؤى، يستخدم هنود نافاجو **Navajo** بأمريكا الشمالية البيوتل **Le peyotl** الصبار لتخفيف الجوع والبعث وشفاء المرضى ويصفونه بالأسطورى. وبشأن أتباع عبادة البيوتى **bwiti**، الجابونيين فترتكز شعيرتهم الأساسية على شرب نقع قشر **eboga** المبشور الذى يؤدى إلى الهلوسة ويحد من الرغبة الجنسية.

مناخ يشوبه الإحباط والمطالبة بالإصلاح:

وبالقدر الذى تزداد فيه مشاعر الحرمان السياسى (بإلغاء مزايا الرؤساء)، والاقتصادى (خفض قيمة ممتلكات أهل البلاد الأصليين)، والثقافى (زيادة تطور/ النماذج الأجنبية) يصبح الدين، الملاذ والإجابة عن مشاعر الضيق، وعلى التهديدات الهجومية لوحدة الجماعات التى نشأت نتيجة عدم التثقيف، ومن التفرقة العنصرية، والتفكك الاجتماعى. ويتم التعبير عن الحاجة الشديدة لقيم دينية جديدة من المطالبة بالإصلاح، وأحيانا بأنواع التخلى العنيف الفظ لماو ماو **Mau-Mau**، الذى يتبنى مشروع نوع الكراهية الثقافية. ورغم أن التحرر لم يتم فى الغالب إلا فى الخيال، فربما تحمل الحركة فى أصلها بذورا وطنية ما، كما هى الحال فى الكيمبانجيسم **Kimbanguime** الكونغولى.

طموح استقلالى:

ويكمن البحث عن سبب التغير الأسطورى الجمالى فى كثير من دول العالم الثالث، بصفة أساسية فى الضغوط التبشيرية المتعددة والمرتبطة بضغوط السلطة السياسية الاستعمارية. وعلى الصعيد الدينى، يتم التعبير عن الموضوع الاستقلالى من خلال إنشاء كنيسة انفصالية طبقية، وعلى الصعيد الاقتصادى، بالبحث عن وضع مادى، ناتج عن صحة جسدية، ووفرة فى الممتلكات، وعلى الصعيد السياسى بحركات قومية أفريقية، أو هندية، أخذوا مصيرهم بأيديهم مع من ليسوا جديرين بذلك.

تنوع الحركات الميسيانية ونموها:

وباختصار، فإن حالة المثاقفة، تبدو وكأنها تشجع، وبشكل أكبر، على الصحوة الدينية بسبب الصدمات التى تحدثها. ومع ذلك، فمن المناسب ملاحظة أن أنماط الإجابات فى حالة التهديد الخارجى يمكن أن تبدو مختلفة. إن الأمر يتعلق- إذن- ببعض حالات الانتظار الميسانى التى تحول الركود إلى أمل، ولكنه فى حالات أخرى، إلى أنواع من التملك لتصبح هروبًا من التاريخ فى شكل تمجيد مسرحى (انظر فيلم جان روش **Jean Rouch**: السادة المجانين) أو إلى نوع من اليوتوبيا التى تزدهر فى عالم مبرمج يطرد المأساة ويعاقب على الرغبة.

ومن الجدير أن نلاحظ وجود حدود قصوى ودنيا للمثاقفة كى تتطور هذه الحركات الميسانية. يبدو عند شادن **Shaden** الذى يقارن بين ثلاث قبائل من هنود أمريكا الجنوبية **Tupi-guarni**، أن القهر التثقيفى عند الكايفا **Kaieva** ليس أكثر مأساوية، بينما يكون له تأثير شديد جدا، عند الكايسما المحدثين، كى يخلق، كما هى الحال، عند المبيرا **les Mbira** نوعًا من الميسانية، المتفقة على أساطير الأرض بلا شر، وكوارث متتابعة لا تتوقف (كالاشتعال، والاحتراق الكونى والفيضان)، وخلق العالم لأكثر من مرة.

وختامًا، فإن الديناميكية الخارجية وحدها لا يمكن أن تفسرها حالات الميسانية. فعند شعوب خاضعة مثلاً، لم يظهر أى نوع من الميسيانية، بينما نمت أنواع من النبوءات، كرد فعل على أزمة داخلية لمجتمع ما قبل فترة الاستعمار. وهذا على سبيل المثل، عند البابوس كوردیری **Popoas Koreri** والأوراكايفيا **Orakaiva** فى غينيا الجديدة، ولا نذكر هنا تشكيلات نبوئية أفريقية ناهضت السحر. ومع ذلك، فمن الحقيقى، أن أى صدام خارجى يؤدى إلى إثارة أزمة؛ لأنه لا يضع المجتمع أمام خيار بين التراث الذى تجاوزته الأحداث، وبين طريق جديد يتشكل حتى داخل هذا المجتمع الذى أثرت عليه المثاقفة.

وبالقدر الذى تتطور فيه حركة ما، فإن هذه الحركة تؤدى، بصفة عامة، إلى حدوث تغيرات فى المواقف، مرتبطة بإعادة تفسير الأساطير، بعد وضوح الفارق بين الآمال والواقع. ولهذا، فإننا نرى كثيرًا من عمليات التأهيل المتعلقة بالتنبؤ، تنتقل من مرحلة الصراع، والعمل المباشر، بغرض التحرر إلى مرحلة إعداد دين مخلص، ذى طابع تأملى أكثر منه جدليًا (المقاومة السلبية)، وهذا ما يتيح الهروب من الواقع الذى يصعب تغييره والتكيف، وذلك بتبرير علاقات المعايشة مع البيض، على سبيل المثال. ثم وفى مرحلة ثالثة إلى التنظيم الكنسى، يدخل العنصر الأجنبى فيها، إلى أن يصبح عنصرًا وقوة داخليين، وبذلك ينظر إلى المسيحية، فى غالب الأحيان، باعتبارها حاملة لقيمة سحرية صانعة للمعجزات.

وتميز مرحلة الهروب المؤقت من العالم غالبية الحركات النبوئية، حيث إنها تعبر عن ضرورة الانفصال عن العالم الدنيوى لتشكل مجتمعًا مستقلاً. وهذا يفسر وجود الرؤى والهلوسة واللبس الجماعى وأشكال العتمة، التى تحمل الأسطورة أشكالاً جمالية محتملة، على أنها شكل من أشكال الهروب المقبولة ثقافيا.

ولكن، وبشكل عام، ورغم أننا نستطيع أن نميز بين الحركات الثورية والإصلاحية، يبدو أن هذا التمييز، من ناحية تاريخية بحتة، لا يتوافق مع لحظات مختلفة، تتداخل فيها أو ترتبط بحركة دينية واحدة، والتى يفشل مشروعها أحيانًا.

- حالات التكرار الأسطورى والشعائرى:

موضوع الأساطير:

لم يتبق من المقابلة بين عدة قصص أسطورية مندرجة فى الحركات الميسانية، ومن بحث السلوكيات والشعائر التى توجهها، إلا عدة ثوابت:

المرجعية الأصلية:

يتم تنشيط أى حركة نبوة تتلقى وحيًا يظهر من خلاله، عادة، معلمون وفقًا لكل ثقافة: فيكون كاننا أعظم (فى أفريقيا)، وروحا عظيمة (فى أمريكا الشمالية)، وأرواح الموتى (فى ميالنيزيا وأفريقيا وأمريكا)، وبطلاً ثقافيا (فى الثقافات الأباكوفا البرازيلية، والبيوتبسم، ورقصة الحلم). ويعتبر هذا الإلهام صادرًا من قوة فوق طبيعية تذكرها الأساطير النابعة من الأصل، وهذا ما يعطى للوحى نوعا من الشرعية بما هو معروف سلفا.

الجمع بين القديم والحديث:

ويسمح انتقال المعنى، وإعادة التفسير، بالعمل على صهر هذه العناصر البدائية، وإحيائها. ويعتبر الإيمان الكائن الأعظم بانتو **Imana Bantu** ومايو **Mawu** عند شعب بنين، على سبيل المثال، بمنزلة ركيزة ووسيلة للوصول لإله المسيحية. وقد انتقلت شعائر تقليدية مشهورة، حول التعميد، بدورها السحرى الطبى والمطهر.

وحدة العالم:

أما البيوتسم الهندية، فتدعى أن الوحدة مع القوة الخفية للنبات (المسيح= **Peyot**)، تخلق تضامنا قبليا كبيرًا، تم تقويضه عن طريق الاقتلاع من الجذور، وقمع القبائل المختلفة. وبشكل أكثر عمومية، يعد الموضوع الأخروى، فى كثير من الحركات الدينية، مقدمة لوحدة العالم، مع احتمال لجوء الأصوات المخالفة إلى الصمت، وهذا ما يوضح تغيير أى اتجاه شمولى.

المخلص الأسطورى:

ومن الثوابت فى أغلبية العبادات، وجود مخلص ذى صبغة بشرية، يقوم باستكمال مسيرة العمل الدينى وتجديد النموذج الأصلى؛ ولأنه يظهر كخالق ثان للعالم، فإنه يرتبط بسلسلة الأبطال، والأسلاف، الذين ينتظر عودتهم. ويعتقد كثير من الشعوب فى ظهور المخلص من جديد الذى وهب الناس نعمة فى الماضى. ولذلك كان يأمل هنود المكسيك قبل مجىء كولومبو فى عودة كيلتزالكواتل Quetzalcóatl والبابوس كوريرى Papous Koreri، وفى عودة مانسيرين Mansecren، ويأمل أيضا الهندوس فى عودة كالكان Kalkin الذى يعد تجسيدا لفيشنو Vishnou الذى سيفتتح عصرا ذهبيا.

استعادة حالة النقاء الأصلية:

ولكى يجد الهنود الشيروكية cheroker، والبابوس Papous الفردوس المفقود، رفضوا بطريقة إيجابية، أو سلبية، كل ما جاء من قبل البيض. وقد ظل الرفض انتقائيا فى حالات أخرى. فرفض الكيكيو Kikuya الزواج المختلط، وفرضوا ختان البنات، ولكنهم لم يعارضوا العادات الجديدة المتعلقة بالملابس. وحتى إذا تداخلت أى مادة أجنبية، كموضوعات توراتية (على سبيل المثال) فى المذهب الميسانى، فإنها ستعتبر فى القريب العاجل أصلية، وغير مقتبسة، وذلك بعد إعادة صياغتها، واستثمارها للأساطير.

جنة الأرض:

وبعيدا عن أسطورة العودة إلى الجذور، التى ظهرت فى بيئة تعتقد فى انتظار المسيح، والتى دعمتها نبوءات بحدوث كوارث، وتبشر بوقوع مصائب. وظهرت أسطورة الجنة على الأرض، فى الماضى، فى بلاد كوكاين Cocagne الذين يتضورون جوعا. وحال استمرار هذه الصورة فى زيادة الحنين البشرى،

فإنها يمكن أن تأخذ – ولأسباب سوميولوجية – شكلاً ماضيًا أو مستقبلاً. وبشأن الحركات الهندوسية ذات الفروق الأرستقراطية، نجد أن العصر الذهبى يقع فى الماضى، بينما يتجه بالنسبة للمنبوذين والدهماء إلى المستقبل.

عالم مقلوب:

يأتى موضوع قلب النظام الحالى من قبل الحركات الفطرية؛ فبعض العادات الكريتية **Crétiose**، وأعياد زحل الرومانية، كانت تحتوى على شعائر انقلاب مؤقت للملكيات، وتعليق للقوانين، ورفع للمحظورات. ويمكن أن يظهر التنبؤ بمحنة مستقبلية على الأرض، وبداية انقلاب العالم، بأشكال مختلفة حسب الحالات: التباهى مع السادة بارتداء زى موحد (الترومبا **Tromba** فى مدغشقر)، وإعطاء رتب الضباط (الكاركوبابو – **Cargo Papou**) والتشدد الأخلاقى لكى يكون جديرًا بالملكوت **Royaume K**، وطرح النظام القائم والسلطة العليا للنقاش بوسائل مثل المذبحة، والإضراب عن دفع الضرائب والانتحار بالنار (فى الهند على سبيل المثال).

ثوابت العبادات الجديدة فى أفريقيا:

حتى وقتنا الحاضر، كان الأمر يتعلق بأبنية أسطورية. ولكى نفسر، بشكل أكبر، عمليات إضفاء صبغة المؤسساتية على هذه الحركات بعد انفصال محتمل عن الكنيسة الأم، فمن الأحرى أن نبحث عن أسباب زيادة الحركات الدينية، وبعض السمات المشتركة دون أن نتجرأ على التعميم خارج القارة الأفريقية التى اتخذت كنموذج.

ونطلق اسم ألادور **Aladura** (الذين يصلون فى يوربا **Yoruba**)، من نيجيريا وحتى غانا، على جماعات دينية مثل الأمر المقدس للخالد (الإله)، والكرويين السيرافيين، ومعبد السلام، أخوة القلب الكونى، والمسيحية السماوية،

وجمعية الصليب الأبيض ... إلخ، وتبدو الأسباب العميقة لازدهار هذه الكنائس كامنة فى افتقاد الشعور، والكثافة الدينية للأديان المسيحية. وهذا ما يدفع إلى التخلى عن الطقوس المجردة، وعن أى شكل من أشكال القداسة الخاصة بأفريقيا من جانب، وكون المسيحية ليست موظفة بطريقة مباشرة بالنسبة لغالب الأفارقة الذين يتمارون حول المشاكل المادية والعاجلة لحياتهم اليومية (الصعاب المالية والمرض ...) من جانب آخر.

ونذكر هنا غالبية السمات الأساسية:

* الحلم وسيلة للاتصال بالإله. وبواسطة الحلم، يرسل الله رسائل إلى المؤمنين به.
* يعتبر التبشير والرؤى من ثوابت التراث الإحيائى – فمن خلال الهواجس، يستطيع الإله أن يتوجه إلى الناس فى حالة العفو.
* الشفاء من داء جسدى يعتبر معجزة يفسر كعلامة على الاصطفاء ودليل على الانتماء الدينى.
* ومن بين وسائل الاستشفاء والتطهير، يعتبر الماء الطبيعى أحد العناصر الأساسية، ويرتبط استخدام المياه بكمية كبيرة بالقيمة التى تعطى للحياة. حيث إنه يسمح بنماء النبات، ويبحث غنه الحيوان، ويغمر كل نطفة بشرية، ونظرًا لأنه أصل كل خصوبة، فإنه يكشف عن ميزة مولدة وشافية.
* يعبر الاقتراب من نهاية الزمان عن الخوف من أنواع الفوضى فى المجتمع المعاصر، ولكنه يستخدم كوسيلة لارتقاء النفس إلى السماء.
* تعتبر ممارسة الرقص سمة من سمات الثقافة الزنجية.

* تعتبر بعض الكنائس ذات العدد المحدود أن الرعدة لحظة مميزة يدخل المؤمن معها فى اتصال مع الله.

* يعتبر الصيام-كبديل للتضحية- حالة تتوافق مع التركيز والتلقى عن الله.

* يجب الارتداء المستمر لزى موحد، التفرقة فى مجال الملابس التى تفصل/ تميز الأغنياء والفقراء.

* ترى الكنائس الجديدة ضرورة وجود حد أدنى من الرفاهية لعبادة الله، وتقبل الحصول على الممتلكات المادية كدليل على الانتقاء، وحالة الرضا.

وإذا كانت كل هذه الأسباب، لاسيما التماثل فى البناء بينها وبين الثقافة الأفريقية، تأخذ فى اعتبارها النجاح المؤقت، فمن الانحياز ألا نعتبرها نقاط ضعف.

- ولم يستطع الأمل الظاهر فى الوحدة بينها أن يتجسد. فيختلف الجميع حول نقاط عقائدية.

- إنهم فى حالة انقسام دائم، ويضر ذلك بمكانتها. فغالبًا ما نجد منافسًا لقس تم تنصيبه أو نصب نفسه، يطالب بزعامة الحركة، وينشئ أخرى لعشرين من أتباعه فى البداية.

- تفتقد عقيدتهم للإعداد، وتلغى الحماسة والإرداة الجيدة بصعوبة الحد الأقل من ثقافة القساوسة.

- يوجه المعارضون اللوم لهذه الأديان؛ لأنها تهتم كثيرًا بالحياة المادية إلى درجة التخلى عن المسائل الروحية. وربما لا تستطيع المكانة التى تهب الشفاء الجسدى والمال والفخر والنجاح الاجتماعى أن تساعد النفس على الخلاص. ومع ذلك فإن المساعدة المادية التى تعطيها الكنيسة وتحملها أعباء المشاكل المالية (بالبحث والتكافل) تكسب ثقة المساعدين مثلهم مثل حديثى التنصر المحتملين.

-عن توفيق المعتقدات:

عملية التوفيق:

يعنى لفظ التوفيقية **Syncrétisme** عن بلوتارك **Plutarque** الجبهة الموحدة لمدن كريت **Crête** المتنافسة فى العادة، والتى تتحد معًا فى حالة النضال ضد عدو خارجى.

ثم أخذت هذه الكلمة معنى الخلط والاختلاط ذا السمة الدينية.

وفى كتاب "الجمع الأفريقى للأبطال المسيحيين" يستخلص أندريه مارى **André.Mary** أربعة مبادئ/ نماذج مستخدمة فى المقاربة المنطقية للعمل التوفيقى:

١- مبدأ إعادة التفسير، أى: القبول بالمحتويات الثقافية الخارجية عن طريق أنماط من تفكير الثقافة الفطرية.

٢- مبدأ القياس، والتوافق، والمماثلة الذى يتعلق بالتماثل الشامل (التلقين - التعميد...) وممارسة التجريد غير المؤكد وفقًا لنوع من التصوف القائم على المشاركة.

٣- مبدأ القطيعة الذى يتيح التبادلية أو الاندماج عند فرد واحد أو داخل ثقافة واحدة من طبقات متنافرة وغير قابلة للاختزال.

٤- مبدأ جدلية المادة/ الشكل الذى يعنى أن المادية الأصلية الرمزية كقاعدة أولية تتميز باستخدامها المسبق. وتتجسد الذاكرة فى الجسد، وتستمر فى الأحداث اليومية والأعمال الشعائرية.

ولا يفتقر الإعداد التوفيقى إلى التعقيد، إذ إنه يعمل بعناصر أصلية فى جزء منها. وما زالت حية أو تم إحياؤها وبعناصر أجنبية فى جزء آخر (غالبًا ما تكون مسيحية فى العالم الحديث) تستوعب أو يعاد تفسيرها بتكييفها مع البنيات الأسطورية للتراث الأصلى. وهكذا يمكن أن نلاحظ بالتزامن ما يلى:

- الاشتباك العنيد مع بعض المظاهر التراثية التى تم تقييمها باعتبارها رموزا لمقاومة الأجنبى (مثل ختان البنات عند الكيكويو **Kikuyu**). ويتم التركيز أحيانا على سمات ثانوية للثقافة الأصلية.
- رفض بعض مظاهر هذه الثقافة (كتعدد الزواج المحرم عند النجونزيست **Ngunziste** فى الكونغو)، مع ما يصاحب ذلك من إبعاد للنماذج الأجنبية كرد فعل على نوع من الهيمنة.
- استيعاب أو إدماج متزايد لعناصر مسيحية: فالتوراة- الكتاب المقدس - صار قارب النجاة للزولو **Zuler** الذين يأملون فى خلاص غير أرضى وفى عدالة فى العالم الآخر. وبذا تجعل الكنائس الأصلية من نفسها حاملة لواء المسيحية الأكثر أصالة من تلك التى جلبها المبشرون.
- إعادة تفسير العناصر المسيحية بوجهة نظر وثنية؛ لأن هناك موضوعات مشتركة تنتمى للتراثيين (شخصية الكائن الأعظم، وإعادة ظهور الموتى وشعائر الشفاء)، ولأن موضوعات مستوردة تم اختيارها وفقا لظروف مشابهة: الوصف الاستعارى لداوود فى مقابل جالوت يرمز إلى صراع السود ضد البيض، كما أن اضطهاد المسيح يمثل الاضطهاد الذى تعرض له سيمون كيمبانجو **Sumon Kimbangu**.

وتحمل الحركة الدينية ازدواجية باعتبارها نتاج فشل التبشير بالمسيحية. وتفرض الموضوعات الأسطورية للحركات الدينية نفسها إذن بصفتها توليفا بين مصادر غير متناغمة. ولهذا نلاحظ فى التوبى جارانى **Tupi-Guarani** فى ماتو جروسو **Mato Gross** عناصر أخذت من قبائل الآند البركانية، مثل اشتعال الأراضى الذى يجعل الأرض تنهار فى تحطم مروع وعناصر مأخوذة من المسيحية مثل الصليب الخشبى الذى يستخدم كدعامة للأرض، وعناصر مأخوذة بالخبرة مثل الإحساس بخفة الجسد عن طريق الرقص الذى يتم لوقت طويل بطريقة آلية خلال عدة أيام.

والشعائر كالأساطير التى تضمها الأديان الجديدة تتكون من خلال رمزية تضم مصادر مرجعيات مختلفة. وهكذا وعلى مذبح عبادة النجونزيست فى الكونغو يرتفع على مقاعد ويغطى بمعطف أحمر وهو لون يرتبط من الناحية التراثية بالخصوبة والمكانة، وكذا بفكرة المخلصين الكونغوليين الحديثة. ونلاحظ على هذا المذبح ما يلى:

صورة (تقنية حديثة) لأندريه ماتسو **André Matswa** (المخلص الأسود)، وخنجر مثل العقيدة التى ندين بها لأسلاف، ومصباح مضاء مثل مصباح الأماكن المقدسة المسيحية، وصليب اللورين **Lorraine** وسط "v" هذه "v" التى تمثل انتصار الحلفاء، ولكنها وضعت فى دور معاد للبيض، وكذا اللورين الجولى الذى يذكر بالصليب، وعلى الأخص إمكانية الانتصار ضد الظلم. ففى زائير تمثل الـ "S" الذى أبرزه جيش الخلاص الحرف الأول من **Simon Kimbangu**، ويعتبر علامة على رأفة البيض المخلصين، أولئك الذين يقرعون بالصوت والنحاس حماسهم وطاقتهم ضد السحر الذى يجد صداه فى الحركة المضادة للأصنام التابعة لكيمبانجينسم **Kimbaguisme**.

ولأن أى توفيقية تعتبر بحثًا بوعى أو لاوعى عن الكيف والاستمرار، وحركة مؤسساتية؛ فإنها تخضع لتقلبات التاريخ وشخصيات الزعماء.

وبذلك يمكن أن تقضى خيبة الأمل الناتجة عن عدم تحقيق نبوءة ما على العبادات والأساطير. وهكذا ستبدو المفونجيزم **Mvunguisme**. حين كان يعتقد سكان الباياكا **les Bayaka** أن الألمان قضوا على قوة الفرنسيين، ورؤوا وصولهم فى مكان ياهوه **Yahve** بعد الحرب العالمية الثانية بمنزلة بعض جيش البيض. ويتراجع الإيمان بالأسطورة أحيانًا عقب فشل الأعمال التى تنجم عنها، وعلى سبيل المثال، نجد الجارانيين **Gurani** الذين هاجروا إلى الساحل الشرقى للبرازيل يتراجعون فى القرن التاسع عشر إلى الداخل، بعد أن انتهت آمالهم فى الذهاب إلى

ما وراء البحار نحو بلاد الوفرة، والحياة الخالدة، والتى أدت بهم، وبدافع من الأطباء السحرة، إلى تخفيف أجسادهم من خلال الرقص والصيام الدائمين. وفى الواقع، إن الأسطورة تستمر، ولكنها تحرم من عنصر من عناصرها وهو إمكانية الوصول إلى "عالم بلا شر". وكأن خطأ سريا قد قضى على فاعلية التعاويذ.

توفيقات مختلفة:

والمبدأ الذى سنطرحه يتعلق بأن كل دين هو توفيقى من البداية بسبب ما يستعيده من عناصر مذهبية، وشعائر ونظم أخرى. وتظهر العملية المعادية للثقافة فى أشكال توفيقية جديدة، والتى تعتبر مجرد تأثر مثل الذى حدث بين الشعائر التوفيقية والمسيحية القديمة، من خلال استخدام الأساطير، واقتباس الشعائر، وجمع الرموز المسيحية، وقلب المعاش، وإعادة تفسير الرسالات لا سيما الرسالات الخاصة بالسيد المسيح.

ففى عبادة القودو التى نقلت العبيد منذ القرن التاسع عشر من الساحل (خليج غينيا) إلى بلاد جزر الإنيل والبرازيل، نجد شعائر مؤسساتية تم العمل بها فى إطار جمعى طبقى (**assouah**) تسمح بالعمل على تحقيق تواصل المجتمع الدينى مع الأرواح، وذلك عن طريق وزراء الأديان وأفراد مميزين خاضعين لـ **Ttans**.

أما فى هايتى، حيث الخلط بين الإلهة الأم لليوروبيين **Yoruba** والقديسة **Anne**، وحيث تتشابك الإسهامات الأفريقية والهاييتية والمسيحية (التقويم ودعاء القديسين)، فإن عبادة القودو تهدف إلى الاجتماع على سلطة الأديان الكبيرة ومعارضة والتعويض عن مظاهر عدم المساواة فى المجتمع. وخلال الاحتفال بعيد من الأعياد أو شفاء أحد أو زواج ما، فإن شعائر القودو الهاييتية التي يقودها رجل (**hougan**) أو امرأة (**mambo**) يرأس الاحتفالات تضم داخل المعبد (**sanctuaui**) تحيات ودعوات للأرواح (**Loa**) ورقصًا على إيقاع الدفوف، والأضاحى، ومرحلة

اللبس الواضح عن طريق حالة التجلى لشخص أو أشخاص كثيرين تم اختيارهم كوعاء لتعويذة ما يمكن تحديدها وفقًا لرموز ثقافية. وتعتبر هذه الشعائر مدخلا خاصًا بالشعائر الدينية: تعبيرات سرية، ولغة خاصة، وأشكال رمزية من خلال رسومات، ومناهج ووسائل علاج.

وفى البرازيل، يعتبر ثأثير مرحلة ما قبل كولومبوس واضحًا على عبادات باجيل **Pagelança** فى الأمازون، حيث ترتبط الأرواحية **animisme** المتعلقة بمجارٍ مائية وبحيوانات، بممارسات شامانية، وبالإيمان بتنقل الأنفس، والاستخدام الجيد للمنشطات مثل: التبغ، والكحول، والدخان. ويمكن ملاحظة التأثير المسيحى الكبير من خلال قواعد الأخلاق، والتقويم الطقسى، وعبادة القديسين، ومنطق الأسرار المقدسة، وتنظيمات. وتظهر اللمسة الأفريقية، على وجه الخصوص، فى عبادة الأورشا من أصل آلهة اليوربا **orisha d'origine Yourba** ، وفى عبادة السلف المشترك فى منطقة البانتو. كما أبرز السحر وتأثير الأرض على الكائنات الحية عبادة أمباندا **umbanda** فى الطبقات الشعبية، واستحضار الأرواح المستوحى من ألان كاريك **Allan Kardec**. وتغلغلت القوى الخفية فى القرن التاسع عشر الأوروبى فى الطبقات المتوسطة بالتزامن مع بعض وسائل التحكم فى ذات الأصول الآسيوية. وتستلزم ديانة الكندومبلى **le candomblé** فى شمال شرق البرازيل، على وجه الخصوص، جسما كهنوتيا لامرأة. وتعمل على إظهاره الشعائر الطويلة والمعقدة، والرقصات وحالات التجلى كمجتمع سرى يحرص على الحماية من الاضطهاد الكاثوليكى.

ديانة الكندومبلى le candomblé فى ريسيف Recife:

"تكمن السمة الرئيسية للديانة ألفرو – برازيلية (فى تنوعها المعروف والمنتشر من خلال ديانة الكندومبلى) فى قرابين الذبائح الحيوانية، التى تمارس حتى يومنا هذا على نطاق واسع، واكتسبت أيضا أهمية كبرى فى عشر السنوات الأخيرة من القرن العشرين.

ويتم تقسيم لحم الذبيحة إلى أجزاء تقدم إلى الآلهة فقط (الدم وبعض أعضاء الذبيحة) وأجزاء يتناولها المؤمنون حتى خارج سياق الشعائر (اللحم الأحمر). وتؤدى الذبيحة، إذا، وظيفتين؛ من جانب، وظيفة رمزية ودينية، واقتصادية وغذائية من جانب آخر.

وتعتبر، أيضًا، الأجسام والأرواح والحركات والأفعال جزءًا من الأضحية. وتعتبر الكندومبلى **le candomblé** دينًا يقوم على الرقص والحركة أكثر منه فكرًا بمعناه اللاهوتى والفلسفى أو الاجتماعى. ويعمل الرقص والحماس والتجلى والأضحية بالمنطق نفسه فى الشعيرة الأفرو - برازيلية: فى الواقع، بالنسبة للمؤمنين، لا بد من تصور ما هو موجود.

ويعتبر التجلى استمرارية للأضحية بوسائل أخرى. ويمثل التجلى بالنسبة للأفارقة البرازيليين أكثر من حضور لشخصية جديدة يمكن أن تحل محل الشخصية المألوفة للمؤمن. فهى تجربة تحوى شعورًا عاليًا بالنشوة: هناك حدس زائد وهوية تشبع القدرات المعرفية والعاطفية للمؤمنين. وحين يتجلى هذا الحدس الزائد تمنعه القدرات المعرفية والعاطفية من أن يعمل بأسلوب مألوف. وتظهر السعادة العاطفية حينئذ كحل للتعارض بين تعذر قياس الرمز والمشاركة وعدم قدرة الفرد على التحكم فى هذا التعارض. ويملأ المؤمن شعور ربانى وحماس يشارك به مع الحضور فى المجلس- ويصيبه شعور بالإفراط بسببهم- يمنعه من التعبير عن مشاعره بطريقة عقلانية أو مفهومة بوضوح".

Roberto Motta, "Sacrifice et transe dans la religion afro-brésilienne" ‹article inédit.

ومن بين أشكال العبادات فى البرازيل، نذكر الكانديمبو وماكومبا ريو، ونفضل نموذج عبادة باتوك. ويسلم قديسو السماء إلى إله أعلى يدعى المسيح وأمه مريم العذراء، وأيضا أرواح العالم السفلى، ونماذج مختلفة من les encantados، يوجد بعضهم منذ زمن بعيد، وآخرين مثل الثعبان العملاق والسلحفاة والنمر باعتبارها نفوس حيوانات؛ والبعض الآخر من أصول بشرية مثل: لويس الخامس عشر ملك فرنسا وآخرين مستمدين من الفلكلور البرازيلى: دون كارلوس، وخاوا دى ماتا، باستثناء ما تم من الاستعارات الفودية المأخوذة عن المارنادو Maranhao (وفى المضى عن داهومى) مثل الأكاوسى – ساباتا (ساباتا هو إله الجدرى فى توجو)، وأفيريكيت (أفليكيتى الطريف)، ولوجا باجى (لوجبا، وحارس الأراضى) ومساهمات ناجو دى أوريشا (أوجان وزانجو وأماتجا وآكسو على سبيل المثال).

وفى أفريقيا السوداء، تنمو العبادات التوفيقية فى أوساط اضطربت فيها العبادة الأولى بسبب سيطرة خارجية أو زعيم يتمتع بكاريزمية ضعيفة مرسل من قبل الإله. ولا تستبعد ممارسة اللبس وطرد الأرواح أن الصلاة فى جماعة تمثل الشعيرة الرئيسية كما يحدث فى الديانات العالمية. ويسرع النبى هاريست ألبير أتشو، باعتباره محطمًا، وبسبب اعترافاته وتعاليمه المتعلقة بالاستشفاء، عملية الانتقال من الوعى المضطهد من الشر، الخاص بعلم تصنيف الأمراض الأفريقي، والشعور بالذنب الداخلى المتعلق بالمسيحية. وفى عبادة ديما Deima فى كوت دى فوار، يمكن أن تعتبر النبى مارى لالو، التى رأت فى المنام ثعبانا ومياه المعجزة، أما للمسيح، عادت إلى الأرض لتنقذ الشعوب السوداء الذين يعانون من العبودية وسيطرة البيض. وفى عبادة بوتى bwiti فى الجابون، يصبح ناظمى، Nazamé، الجد المتحضر، آدم صاحب الخطيئة وقرينه، المسيح المخلص، فى آن. وفى زائير، يجسد سيمون كيمبانجو الروح المقدس.

وفى الشرق الأوسط، فى البداية، ثم فى الغرب، نمت التوفيقية البهائية، واتخذت من وحدة الجنس البشرى، والمساواة بين الأجناس، وأهمية التعليم، مبادئ رئيسية. واعتبرت أن كل الأديان صالحة ومتناظرة؛ موسى وبوذا والمسيح ومحمد يتمتعون بالاحترام بالقدر نفسه. والمهم هو تعلم الاستقامة الأخلاقية من خلال التأمل والصيام والصلاة، وكذلك رفض الانقسامات التى يثيرها النشاط السياسى. وقد قام جورج كوندا ميناس بتحليل إسهامات عبادة الأرواح والهندوسية فى البوذية الشعبية.

وإذا كانت طرق تكوين العناصر المقتبسة تختلف تمامًا مثل أسباب تكوين هذه المذاهب التوليفية، فمع ذلك، يبدو أن الأتباع يحققون بشكل عام مزايا من بعض العبادات مثل الإحساس بحماية الروح لهم، والتعاون المشترك، والنجاح الاجتماعى، وتحسن وضعهم الشخصى. كما يسمح الخيال الدينى بأن يتخطى صعاب الوجود من خلال الرجاء.

بين التقسيم والوحدة:

وإذا قارنا هذا الفصل الخاص بالعالم الثالث بالغرب، يبدو واضحًا أن أى بحث مشابه عن المعنى، وعن أساس الوجود بالعودة إلى السمو يعمل على المجموعات الدينية. وبصفة عامة، إن الارتباط الفكرى الناتج عن مسار، لم يخضع لأى شىء. لكن خبرات الأفراد، والتى أحيانا ما تكون محبطة تفسر التخلى وتغير الولاء واللنتقال من جماعة إلى أخرى؛ للبحث عن يقين روحى. ونرجع تقسيم الكنائس الجديدة وتعددها إلى التنافس الناتج عن التعطش إلى السلطة.

ورغم أن العالم الثالث يأمل فى أن يخرج، ولو من خلال الدين، من ظروف معيشية بائسة، فإن الغرب يهتم، بالأحرى، بتنمية القدرات العقلية للفرد. بينما تسهم كنائس العالم الثالث بقدر قليل من التوضيحات الدينية، وإلهامات مسيحية ضعيفة؛ لأنها تقود إلى تواريخ حديثة وأسس ثقافية فى التقاليد المحلية. فإن الطرق الغربية تعيد تفسير رسائل التراث المسيحى الكبير وكذا الهندوسى والبوذى.

وبغض النظر عن التقسيم الظاهرى لمـــا هو دينى، الذى لا يعنـــى مطلقـــا اختفاءه، فإننا نلحظ الطموح إلى العولمة. تواصل بعض الطوائف والكنائس الجديدة البحث عن نموذج لوحدة المؤمنين وعقد مصالحة بين الناس والكون. ويمكن الشك فى نتيجة هذا البحث. ومن غير المحتمل أن يجيب العلم، فى الوقت الراهن، عـــن مثل هذه الأسئلة: من نحن؟ ومن أين أتينا؟ وإلى أيـــن نـــذهب؟ بطريقـــة ترضـــى الإدراك، والشعور، والخيال البشرى.

خاتمة

الدين والحداثة

يؤثر فكر ما بعد الحداثة على حقيقة المؤسسات الدينية التقليدية تمامًا مثلما يؤثر على وجوه الحركات الأصولية، وعلى أشكال التدين والروحانية الجديدة.

ولا يعنى انقطاع الضوء عن بعض المنارات أن نفقد الأمل فى البحث عن معنى الحياة والسعادة، ولا التخلى عن المصطلح "الدين" الذى يميز المركزية العرقية الغربية، وإلا فإننا سنتخلى أيضا عن المصطلحات كالكيمياء، والديمقراطية، والعلمانية، ووسائل الإعلام.

سمات ما بعد الحداثة:

حداثة أم ما بعد الحداثة؟ نفسر، دون أن ننخرط فى جدال، مؤيدين فى ذلك ج.ف ليوتارد **J.F Lyotard** أن ما بعد الحداثة، يعد بالتأكيد جزءًا من الحداثة، وأنها رؤية تتيح طرح أسئلة حول الحداثة من مختلف الزوايا. تعتبر ما بعد الحداثة بمثابة إعادة إلقاء الضوء حتى لو كان البعض ينظر إليها كنظرية، كما لو كان الأمر يتعلق بالماركسية أو التحليل النفسى. ولكن ما الذى يميزها؟ إنها تتميز بتأكيدها على التعددية التى تتعارض مع الفئات العامة والجامدة، وبتمجيدها لما هو محلى وفردى وخاص! تخضع روح العصر للتناقض حتى لا يحكم عليها بالغموض. وترتبط بكل ما يحدث بعد أن انتهت المفاهيم الإمبريالية التقدمية والعالمية. ويمكن أن يمثل هذا الموقف الهامشى نمطًا إجرائيا ورؤية. ويتسم الدين المعاصر باللامركزية، والتعدد، وعدم اليقين، حتى لو كان النظام الأصولى الهادف للكمال يقرع الطبول ضد التوجه نحو أفكار ناقصة وزائلة ولم تكتمل! وتعتبر الأطروحات الكبيرة التى تضفى الشرعية على الحقيقة المطلقة، وفى مجال الاعتقاد، يختار كل شخص العقيدة التى تناسبه.

وبذا تدخل نظرية الفردية فى الدين إلى الحداثة أو ما بعد الحداثة (وترك ما فوق الحداثة إلى منظريها) باعتبارها وسيلة توضيحية، ونقول الشيء نفسه عن المرونة العقدية وإضفاء الصبغة الذاتية على المعتقدات. ونتيجة للبحث الشخصى عن الازدهار والبحث عن الخبرات، نفهم تغيرات الانتماء الدينى وحركات التحول، لا سيما فى سياق التداخل الثقافى. وهنا تتخصخص الخبرة الفردية بالتزامن مع تكوين روحانى غير متسامٍ يضم توليفة من الشعائر.

ولا تعتبر الحداثة واضحة إلا إذا تم دراسة الدين بوصفه أحد مكوناتها، وإذا أخذنا فى الاعتبار إعادة شكل مكانة الكنائس فى مواجهة ما هو سياسى واقتصادى. ومن هنا، فإن المشاكل الحالية للعلاقات بين الدين والديمقراطية وتأثير السياق على الالتزام السياسى لدين من الأديان يأخذ فى الاعتبار التطور التاريخى لمبدأ العلمانية. كم من التجمعات والحركات الدينية الكبيرة فى الولايات المتحدة تمثل نحتا فى الحياة المدنية تشارك فى الحوار الأخلاقى، وليس هناك خلاف على أن هناك شدا وجذبًا يمارس بين الدين والسياسة، وتستغله وسائل الإعلام المختلفة.

الأزمة الكاثوليكية:

وفى ظل مناخ ما بعد الحرب، والقلق من نظام كنسى، وعلمانية متزايدة فى المجتمع الفرنسى، أدرج ج. لوبرا **G. Le Bras**، وف. بولار **F. Boulard**، فى علم "الاجتماع الدينى"، فكرة عدم إضفاء الصبغة المسيحية على المجتمع. وتوضح تلك الفكرة عملية إبعاد المؤمنين عن تنفيذ أوامر الكنيسة والممارسة المنتظمة للشعائر. وتوجد أدنى مستويات الممارسة المسيحية فى أوربا فى الدول الشمالية الغربية مثل فرنسا وبلجيكا وبريطانيا.

وقد أحدث مجمع الفاتيكان الثانى قطيعة عميقة للكنيسة الكاثوليكية مع نظامها، وشعائرها، بل وطريقتها فى كيفية التفكير فى أن تأخذ الكاريزميات المختلفة فى الاعتبار، لا سيما فيما يتعلق بدور العلمانيين. وغيرت الكنيسة

الكاثوليكية علاقتها بالطوائف المسيحية الأخرى بسبب النزعة الكنائسية (نزعة إلى توحيد جميع الكنائس). وبعد الصدمات القوية التى سببتها حرب الجزائر والمجلس الكنسى وأحداث مايو ١٩٦٨م والعودة إلى الاعتراف بالكاريزمية الجديدة فى النطاق الرومانى فى عام ١٩٧٥م، وقعت موجات ارتداد قوية داخل طبقة رجال الدين، وفى أنظمة التعليم والاستشفاء الدينية. وقد تزوج كثير من رعاة الكنيسة بعد ذلك، لكن لم يترك البعض الحالة الدينية لهذا السبب. ففى أمريكا اللاتينية على سبيل المثال، يمكن تفسير النسبة الكهنوتية الموثوق بها بوجود اتجاه قوى نحو التوفيق بين المعتقدات والانفتاح على المذهب الإنجيلى الناتج عن التحول القسرى للمذهب الكاثوليكي. كما تتضح الصعوبات المتزايدة، لضم أعضاء جدد للكهنوت بمحاور مطالب رجال الدين، والتى تحملها جماعة "التواصل والحوار": الالتحاق بسوق العمل، وإمكانية الزواج، وحق ممارسة العمل السياسى، والشك فى كل ما يتعلق بالسلطة الكنسية، والحق فى التراجع عن الالتزام الكهنوتي. وتتعلق ردود أفعال المؤمنين بعزوبة القساوسة، وسيامة النساء، وتحريم استخدام وسائل منع الحمل، وفصل المطلقين من الكنيسة مهما كانت مسئوليتهم. وتناضل شبكة بارفى Parvis أيضا لاستقبال الشواذ داخل الكنيسة.

ويوضح استقصاء CSA الذى قامت به مجلة عالم الأديان، العدد ٢١ يناير ٢٠٠٧م، أن واحدًا من بين اثنين من الفرنسيين (٥١%) يصرح بأنه كاثوليكى من بينهم ٥٦% تجاوزوا سن الخمسين. ويمثل المحالون إلى المعاش والنساء نسبة كبيرة منهم. وتشكل الأعمار من ١٨-٣٤ سنة ٣٠% من الفرنسيين، حيث يصرح ١٧% منهم بانتمائهم إلى الكاثوليكية. ومن مجموع الكاثوليك الفرنسيين نجد ٨١% يؤيدون زواج القساوسة بينما يؤيد ٧٩% تنصيب المرأة كاهنة.

وما يلفت النظر فى هذا الاستقصاء، هو أن واحدا فقط من بين اثنين من الكاثوليك يؤمن بالله، وأن ٥٢% ممن يصرحون بانتمائهم للكاثوليكية فى فرنسا لم تطأ أقدامهم الكنيسة على الإطلاق، و٣٢% لا يذهبون إليها إلا في المناسبات و٧% بواقع

مرة أو مرتين شهريا فقط. ويعتبر ٨,٥% من الكاثوليك الفاعلين المرتبطين بالأنشطة التى تخص أبرشيتهم، فى عمل إنساني، وفى جماعة روحانية. وهؤلاء هم الذين يعملون على تحقيق نجاح الحياة بعد التقاعد ودورات التدريب التى تعقدها الأبرشية.

اهتزاز المعتقدات:

فى العالم الغربي، لا يعتبر الدين جزءًا من الهوية العامة، بل يفقد الإيمان مصداقيته بين الدين المؤسسى من ناحية، وتأكيد استقلالية الاعتماد الفردية والخاصة من ناحية أخرى، وتتسع الهوة، وتتخلى وحدة العقيدة عن مكانها لصالح تعدد المعتقدات. ولهذا نلاحظ تقلص عدد المسيحيين والمخلصين على حساب المسيحيين الذين يجمعون بين المسيحية والتقاليد الدينية الأخرى. ولأن موضوع ما بعد الحداثة يعد تابعا لمبدأ التردد بين الأديان، فإنه بمثابة توجه يعمل على جذب الآخرين، وظل كثير من المعتقدات مترددًا وقلما تنمو "الحقائق الخالدة" إلا إلى لغة المحافظين على التراث. وهكذا نجد أن بعض الكاثوليك يشكون فى العالم الآخر، وفى الجنة والنار، وكذلك فى الحساب الذى يكون ثمنه العقاب على الإثم، وتحرير النفس من مرحلة البرزخ، تلك التى اخترعت فى القرن الثانى عشر فقط. وقد خلص استطلاع للرأى قام به Sofres les إلى أن ٤٦% من الفرنسيين يؤمنون بالمعجزات، و٤٠% بالجنة، و٢٥% بالبرزخ، و٣٢% بالنار. وقد أشار تحقيق أكثر دقة من السابق قامت به مجلة "قيم" فى عام ١٩٩٠ أن النسبة قد انخفضت (حيث وجد أن ٣٠% يؤمنون بالجنة و١٦% بالنار). وهذا يعنى أن هناك نزعة غير درامية تتعلق بالعالم الآخر. وفى الاستقصاء الذى قامت به CSA عام ٢٠٠٧م، وجد أن ١٠% يعتقدون فى بعث الأموات، و٢٦% يعتقدون أن ليس هناك بعد الموت شيء، و٥٣% يؤمنون بأن هناك شيئًا ما، ولكن لا يعرفون ماهيته. وليس هناك إلا ٣٣% من الكاثوليك يعتقدون فى وجود الشيطان.

وإذا كان ذلك هو الوضع بالنسبة للجحيم والحياة بعد الموت، فما هو موقفهم من الله؟ يوضح استقصاء قام به ج. ميشلا G. Michelat و ج بوتل J. Potel، و ج. سوتر G. Sutter عام ١٩٩٤ لصحيفة لوموند Le monde، والحياة la vie والأخبار الدينية l'actualité religieuse أن ٢٩% من الفرنسيين يعتبرون وجود الله شيئا مؤكدا، بينما يعتقد ٣٢% فى إمكانية وجود إله، و١٧% يستبعدون وجود إله، ونحصل بالتبادل من بين المعلن كاثوليكيتهم فى نفس العينة على: ٣٥%، و٤١%، و١٤%، و٧%. وفقا لجريدة عالم الأديان العدد ٢١ نجد أن الكاثوليك الفرنسيين (وليس كل الفرنسيين) فى عام ٢٠٠٧ بنسبة ٢٦% يقولون إن "الله موجود. هذا شيء أكيد" و٢٦% آخرين يعتقدون احتمال وجوده، بينما ٣١% لا يعرفون. أما نسبة الـ١٧% الباقية فإنهم يعتبرون أن وجود الله غير ممكن.

وما هو الوضع خارج فرنسا؟ نجد فى إسبانيا المعاصرة مثلا، أن الكاثوليكية المرجعية، لا تطبق بالضرورة فى الحياة الدينية المعاشة. وذكر جوزيه ماريا ماردوينس J.M Mardones فى كتابه (اللامبالاة بالدين فى إسبانيا، مدريد، هواك Hoac، 2003م) أن ١٢% من الشباب فى عام ١٩٩٩ يقرون بأنهم يمارسون الدين بشكل جيد، بينما كانت هذه النسبة ٩١% فى عام ١٩٦٠م. أما فيما يخص نسبة اليهود غير المؤمنين أو الملحدين، فإنها تصل إلى ٥٠% وفقا لجورج مينواس (Encyclopédie Universalis, Notions 1, 2004, Georges Minois p.64). أما موسوعة العالم المسيحية world Christian Encylopedia فترى أنه قد تمثل جماعة المؤمنين والملحدين المختلطين فى عام ٢٠٠٠ أسرة الفكر الأهم فى العالم، حيث تمثل خمس العالم.

وتوضح النبذة التاريخية هذا الفرار الجماعى. فقد رافقت المسيحية منذ بدايتها حركة التدنيس التى ترى أن العالم أكثر انفصالا عن الله أكثر من انفصالها عن الأديان التقليدية. فها هى العقيدة وقد اضمحلت مع فلسفة التنوير حتى أصبحت مجرد رأى، يصعب التحقق منه، ويتعرض للشك، ويتعارض مع كل ما يمكن

التأكد من صحته وكل ما هو عقلانى وعلمى. ومع ذلك فإن تقدم العلوم الذى يرجع إلى عقلانية حاذقة (تعتمد اعتمادا كاملا على الدليل، وتحتمل أن تكون حقيقية ولكنها يمكن أن تتغير)، لا يحد جذريا من مجال المعتقدات، ويعتمد على عقلانية ذاتية. بل إن هذه المعتقدات تضع حدودًا للحصول على المعرفة: حدودًا مكانية وزمنية، ومرشحات تفسيرية، وأوهامًا فى الإدراك، واستحالة فهم مسألة ما بكل تعقيداتها... وهنا لا يستطيع الإنسان أن يظل بلا إجابة أمام بعض الأسئلة الأساسية، ومع ذلك من الممكن أن يغير معتقداته (يتحول إلى دين آخر)، مثل ما حدث فى بعض المجتمعات بعد انهيار الشيوعية، وذلك اعتمادا على وهم أن الإنسان يستطيع أن يعيش يوما واحدًا بلا أوهام!

كيف تتم الحركة إذن داخل الإطار الدينى؟ لا نعرف، على سبيل المثال، كيف يتطور حاليا فى الغرب الاهتمام باليهودية والانجذاب نحو روحانيات شرقية، واللقاءات المجتمعية (حركات المسيحيين من أجل الوحدة دون مساس بالعقائد). ورغم أزمة الأديان المؤسساتية فى عالم الحداثة الغربية، فإننا نلاحظ إعادة تنظيم العمل الدينى فى أشكال مختلفة، وذلك بالتزامن مع الانقلابات المتوالية فى البناء الأسرى، ودخول النساء سوق العمل، وتشريع الطلاق، وعدم تواصل إدماج الشباب دينيا فى المجتمع، حيث إن هؤلاء يوحدون فى إطار إعطاء قيمة لثقافة الاستهلاك والشهوانية المادية. ويسهم العديد من المؤسسات الدينية المحلية (كالمجتمعات المسكونة حتى ولو كانت مجزأة، والجمعيات الخيرية) فى الولايات المتحدة الأمريكية فى تشكيل القيم المدنية، ويعمل كمدارس للمواطنة. وبشأن الوظائف التى كانت مقصورة على الكنيسة سابقا فى مجال الصحة والتعليم والبيئية، فإنها أصبحت الآن تحت سيطرة الدولة ومنظمات المجتمع المدنى.

ويظل الدين الذى يرنو إلى التوجه فرديا فى عصر الحداثة المتأخرة، مع ذلك، قادرا على خلق رابطة اجتماعية، كما يوضح رولان كامبيش **Roland campiche** فى كتابه "وجها الدين" **Les deux visages de la religion** الصادر من

جنيف، دار النشر لابوروفيد Labor et Fides عام ٢٠٠٤. وقد ظل فى سويسرا، ورغم كل شىء، الارتباط فى بعض الشعائر المؤقتة داخل الأبرشية، وفى المجتمع الدينى، الذى يمتد إلى أصل يساعده فى أن يكون له تمثيل ذاتى باعتباره تابعا. وعلى ذلك فإننا نحقق استقلالنا دون أن ننفصل تمامًا عن منظومة القيم والرموز الأصلية. ومع ذلك فإن بعض المقاربات الكنسية للدين (ليس فى المسيحية وحدها بل كذلك فى اليهودية والإسلام والهندوسية) تطرح مفاهيم مطلقة عن القيم الدينية التى غالبًا ما تؤدى إلى الحرب الثقافية دون الاهتمام بتشكيل للقيم الأخلاقية والضرورية لعمل النظام الجمهورى بشكل جيد.

وليس الدرس الأخير هو أن نخرج من هذا العالم الطموح أو نرفض المجتمع. بل أن نعطى معنى للحياة. ونفعل ذلك جميعًا بدافع من معتقداتنا الشخصية، ومن إضفاء صبغة شعائرية على حياتنا الدنيوية أو الدينية. وقد لا يستطيع أحد أن يثبت أن دينه هو الأفضل، ولكن يتوافر لدى الكثيرين توجه لوجودهم الذى يدعمه الاستقامة الأخلاقية، والإحساس بالآخرين، الذى يمكن أن يساعد على تجاوز الاختلاف، واكتساب السكينة فى الجهد لممارسة الفضيلة. وإن كانت الأنثروبولوجيا لا تمتلك هيئة استشارية، فهى على الأقل تستطيع أن تبرهن، من خلال أدلة، على أن الخير، وإن اختلف مفهومه، لا يوجد فى العنف أو فى الازدراء أو فى الكراهية.

قائمة المراجع

La religion et le sacré

BASTIDE R., *Le Sacré sauvage*, Paris, Payot, 1975.

CAILLOIS R., *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1939.

DURKHEIM É., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912.

ELIADE M., *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965.

GEERTZ C., « Religion as a cultural system », *in* BANTON M. (éd.), *Anthropological Approach of the Study of Religion*, Londres, Tavistock, 1966, p. 1-46.

OTTO R., *Le Sacré*, trad. fr., Paris, Payot, 1968 (1re éd. allemande : 1917).

TAROT C., *Le symbolique et le sacré*, Paris, La Découverte, 2008.

VAN DER LEEUW G., *La Religion dans son essence et ses manifestations*, trad. fr., Paris, Payot, 1955 (1re éd. néerlandaise : 1933).

WEBER M., *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Plon, 1964 (1re éd. allemande : 1920).

Figures hypothétiques de la religion primitive

FRAZER J., *Totemism and Exogamy*, Londres, MacMillan, 1930, 4 vol.

FREUD S., *Totem et tabou*, trad. fr., Paris, Payot, 1951 (1re éd. autrichienne : 1912).

LÉVI-STRAUSS C., *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

MARETT R., *The Threshold of Religion*, Londres, Methuen, 1909.

ROSA F., *L'âge d'or du totémisme, histoire d'un débat anthropologique*, Paris, CNRS/MSH, 2003.

TYLOR E., *Primitive Culture*, Londres, Murray, 1871, 2 vol.

Aperçu d'histoire de l'anthropologie religieuse

ELIADE M., *Traité d'histoire des religions*, (préface de G. Dumézil), Paris, Payot, 1949.

FRAZER J., *Le Rameau d'or*, trad. fr., Paris, Laffont, 1981-1984, 12 vol., (1re éd. anglaise : 1911-1915).

GRIAULE M., *Dieu d'eau*, Paris, Chêne, 1948.

ISAMBERT F.A., TERRENOIRE J.-P., *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, FNSP/CNRS, 1980.

KIPPENBERG H.G., *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton, University Press, 2002.

LEENHARDT M., *Do Kamo*, Paris, Gallimard, 1947.

LÉVY-BRUHL L., *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922.

MAUSS M., *Œuvres*, Paris, Minuit, 1968-1969, 3 vol.

OBADIA L., *L'anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, 2007.

Le déchiffrage des récits mythiques

AKOUN A. (éd.), *Mythes et croyances du monde entier*, Turnhout, Brepols, 1985, 5 vol.

CARLIER C., GRITON N., *Des mythes aux mythologies*, Paris, Ellipses, 1994.

ELIADE M., *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

LÉVI-STRAUSS C., *Mythologiques*, Paris, Plon, 1964-1971, 4 vol.

MALINOWSKI B., *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, trad. fr., Paris, Payot, 1968 (1re éd. anglaise : 1926).

MESLIN M., *Pour une science des religions*, Paris, Seuil, 1973.

SEGAL R.A., *Myth. A very short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P., *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Complexe, 1988.

Les croyances religieuses : formes et contenus

DE CERTEAU M., *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 2003.

DANIELOU A., *Le Polythéisme hindou*, Paris, Buchet-Chastel, 1960.

DELUMEAU J. (éd.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993.

RADIN P., *Le Fripon divin*, trad. fr., Genève, Georg, 1958 (1re éd. américaine : 1956).

SOUSTELLE J., Aztec Religion, in *Encyclopedia Britannica*, Chicago, 1974, vol 2.

SULLIVAN L. (éd.), *Death, After life and the Soul*, Londres, MacMillan, 1989.

Le rite en théorie

CAZENEUVE J., *Les Rites et la Condition humaine*, Paris, PUF, 1958.

DIANTEILL E., HERVIEU-LÉGER D., SAINT-MARTIN I. (dir.), *La modernité rituelle, rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, 2004.

GIRARD R., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

HATZFELD H., *Les Racines de la religion*, Paris, Seuil, 1993.

RIVIÈRE C., *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.

RIVIÈRE C., *Les Rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

SEGALEN M., *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 1998.

TURNER V., *Le Phénomène rituel*, trad. fr., Paris, PUF, 1990 (1re éd. anglaise : 1969).

Purification et propitiation

DOUGLAS M., *De la souillure*, Paris, Maspero, 1971 (1re éd. anglaise : 1966).

HEUSCH L. de, *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

MAKARIUS L., *Le Sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974.

RIVIÈRE C., Réalités et leurre du sacrifice, *Social Compass*, 50/2, 2003, p. 203-227.

TESTART A., *Des dons et des dieux*, Paris, Armand Colin, 1993.

Fêtes de la vie et signes du ciel

BETTELHEIM B., *Les Blessures symboliques*, Paris, Gallimard, 1969.

BOURDIEU P., « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, 1982, p. 58-63.

DUVIGNAUD J., *Fêtes et civilisations*, Genève, Weber, 1973.

ELIADE M., *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959.

RIVIÈRE C., *Union et procréation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1990.

THOMAS L.V., *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

VAN GENNEP A., *Les Rites de passage*, Paris, Nourry, 1909.

La magie réinterprétée

EVANS-PRITCHARD E.E., *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1972 (1re éd. anglaise : 1932).

FAIVRE A., *L'Ésotérisme*, Paris, PUF, 1992.

MARTIN J.-B., LAPLANTINE F. (éd.), *Le Défi magique*, Lyon, CREA PUL, 1994, 2 vol.

MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

SERVIER J., *La Magie*, Paris, PUF, 1993.

La sorcellerie réexaminée

ADLER A., *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Paris, éd. du Félin, 2006.

FAVRET-SAADA J., *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

GESCHIÈRE P., *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala, 1995.

MUCHEMBLED R. (éd.), *Magie et sorcellerie en Europe*, Paris, Armand Colin, 1994.

OBADIA L., *La sorcellerie*, Paris, Le Cavalier bleu, 2005.

RICHARDSON J. (éd.), *The Satanism Scare*, New York, Aldine de Gruyter, 1991.

ROSNY E. de, *Justice et sorcellerie*, Paris, Karthala, 2006.

Le chamanisme réactivé

BOUTEILLER M., *Chamanisme et guérison magique*, Paris, PUF, 1950.

ELIADE M., *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951.

HAMAYON R., *La Chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990.

HELL B., *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.

HOPPAL M. (éd.), *Shamanism in Eurasia*, Göttingen, Herodot, 1984.

LIOGER R., *La folie du Chaman*, Paris, PUF, 2002.

PERRIN M., *Les Praticiens du rêve*, Paris, PUF, 1992.

VAZEILLES D., *Les Chamanes*, Paris, Cerf, 1991.

Désenchantement ou effervescence du religieux ?

BERGER P., *La Religion dans la conscience moderne*, trad. fr., Paris, Centurion, 1971 (1re éd. américaine : 1967).

CHAMPION F., HERVIEU-LÉGER D. (éd.), *De l'émotion en religion*, Paris, Centurion, 1990.

DIANTEILL E., *La Sanctification noire. Les Églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans*, Paris, EHESS, *Cahiers de l'Homme*, 38, 2006.

GAUCHET M., *Un monde désenchanté*, Paris, éd. de l'Atelier, 2004.

HERVIEU-LÉGER D., CHAMPION F., *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Cerf, 1986.

LANDRON O., *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf, 2004.

LUCA N., *Les sectes*, Paris, PUF, 2004.

MARTIN D., *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

WILLAIME J.-P., *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF, 2005.

Mutations religieuses du Tiers Monde

CLASTRES H., *La Terre sans mal*. Paris, Seuil, 1975.

LANTERNARI V., *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, trad. fr., Paris, Maspero, 1962 (1re éd. italienne : 1960).

MARY A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris, Cerf, 2000.

MÉTRAUX A., *Le Vaudou haïtien*. Paris, Gallimard, 1968.

MULHMANN W., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Paris, Gallimard, 1968.

PIAULT C. (éd.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann, 1975.

— Glossaire —

En évitant de répéter les définitions qu'on trouvera à partir de titres ou de sous-titres (totem, maua, tabou, mythe, sacré, fétiche, etc.), ce glossaire ne fournira des éclairages que sur des notions peu explicitées dans cet ouvrage ou dans mon Introduction à l'anthropologie *(Paris, Hachette, 1995), laquelle précise des notions touchant à la parenté (lignage, clan, exogamie, inceste), l'économie (kula), la politique (chefferie)... Les autres termes sont employés dans le sens indiqué par n'importe quel dictionnaire d'usage habituel.*

Adorcisme. Forme de possession par un dieu ou un génie bénéfique. L'exorcisme est le rite d'expulsion d'un esprit maléfique.

Anathème. En Grèce : victime immolée. Chez les premiers chrétiens : ex-voto. Désormais : sentence de rejet d'une proposition jugée hérétique ou d'un comportement réprouvé par l'Église.

Anthropomorphisme. Tendance à attribuer à des puissances estimées surnaturelles des caractères propres à l'homme (passion, imagination, formes de raisonnement ou corporalité).

Archétype. Modèle archaïque et primordial de l'inconscient collectif selon Jung, liant des invariants symboliques et mythiques présents dans divers systèmes religieux, magiques et philosophiques.

Avatar. Dans la religion hindoue, forme particulière et souvent diverse prise par une divinité (notamment Vishnou, parfois Shiva) descendant sur terre, pour lutter par exemple contre des forces maléfiques.

Charisme. Effet de rayonnement personnel en raison d'un don spirituel extraordinaire, estimé octroyé par Dieu à certains individus.

Ésotérisme. Doctrine ou pratique cachée qui ne peut être connue que par initiation et révélation.

Éthologie. Étude des mœurs et comportements des animaux (éventuellement des hommes comme mammifères) dans leur milieu naturel.

Géomancie. Divination fondée sur l'interprétation de signes inscrits fortuitement sur la terre ou d'objets posés sur le sol.

Hiérophanie. Manifestation du sacré jugée telle dans l'esprit du fidèle d'une religion.

Idéal-type. Construction intellectuelle, selon Max Weber, synthétisant des phénomènes ou des idées par un ensemble de traits sans toutefois que chaque réalité lui corresponde exactement (la bureaucratie, la secte).

Kratophanie. Manifestation d'un pouvoir jugé supérieur aux habituelles possibilités humaines.

Mâne. Ancêtre considéré comme vivant et actif dans l'au-delà.

Mythème. Fragment élémentaire d'un mythe d'ordre descriptif et à signification univoque, selon Lévi-Strauss.

Nécromancie. Divination à partir de l'invocation des morts.

Onirisme. Ce qui relève du rêve auquel est attribuée une signification occulte, éventuellement surnaturelle.

Ordalie. Épreuve judiciaire matérielle pour tester une culpabilité ou une innocence et dont l'issue est considérée comme jugement de dieu.

Peyotl. Drogue hallucinogène, appelée aussi mescaline, extraite d'un cactus du Mexique et du Sud des États-Unis. La consommation de cette plante a fait croire à certaines ethnies qu'elle était le support d'une divinité.

Prédestination. Doctrine selon laquelle le salut de l'homme ou sa damnation serait fixé par Dieu à l'avance, ce qui soulève le problème de la conciliation entre libre arbitre et grâce divine.

Rite. Élément d'un rite global.

Sotériologie. Doctrine de la rédemption de l'homme par le Christ sauveur ; plus généralement : discours sur le salut de l'humanité.

Thaumaturge. Faiseur de miracles.

Théophanie. Manifestation sensible d'une puissance jugée divine.

Transsubstantiation. Changement de substance malgré la permanence des formes (hostie devenant corps du Christ par consécration).

المؤلف فى سطور:

- كـــلود ريفيـــير:

- أستاذ متخصص فى علـــم الاجتمـــاع وعلـــم الأنثروبولوجيـــا بجامعـــة السوربون – باريس ٥.
- تقلد بعض المناصب الأكاديمية فى أفريقيا، فكان عميدا لكلية الآداب فـــى غينيا كونكرى، ومديرا لمركز البحوث الأفريقية فى باريس.
- وقام بإصدار العديد من المؤلفات عن قارة أفريقيا.

المترجم فى سطور:

أســـامة نبيـــل:

- أستاذ الأدب الفرانكفونى والمقارن بجامعة الأزهر.
- أستاذ الدراسات الإسلامية فى جامعة أوبرتا بإسبانيا.
- له بحوث باللغة الفرنسية فى مجال النقد الأدبى والمـــسرحى والترجمـــة الدينية.
- كتب مؤلفين باللغة العربية أحـــدهما عـــن العنـــصرية، والآخـــر عـــن الفرانكفونية.
- قام بترجمة كثير من المؤلفات فـــى مجـــال الأدب والمـــسرح والـــشعر والأديان. وتقلد العديد من المناصب الأكاديمية:
  - عميد المعهد العالى للغات - السادس من أكتوبر.
  - رئيس قسم اللغة الفرنسية والدراسات الإسلامية - كلية اللغـــات والترجمة - جامعة الأزهر.
  - نائب رئيس جمعية تواصل الثقافات والحضارات.

التصحيح اللغوى: رجب عبد الوهاب

الإشراف الفنى: حسن كامل